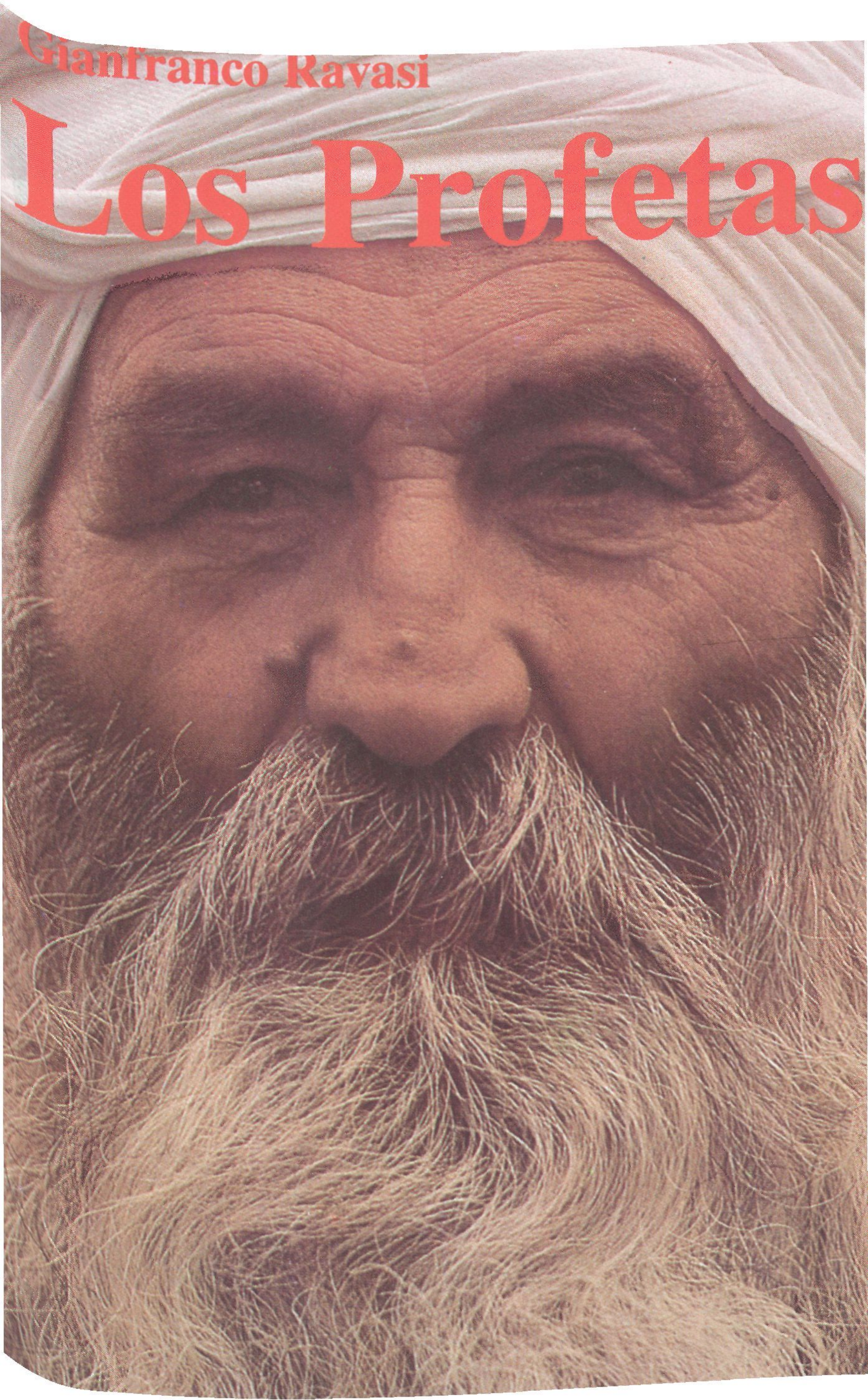


Gianfranco Ravasi
Los Profetas

GIANFRANCO RAVASI

Los Profetas

EDICIONES PAULINAS

Título Original:
I profeti
Editrice Àncora — Milano, Italia

Traducción:
Pío Suárez Benítez

Calle 170 Nº 23-31 — Apdo. Aéreo 100383
BOGOTA, D.E. - Colombia

ISBN 958-607-442-0

PREMISA

"Están equivocados por no comprender las Escrituras" (Mt 22, 29). El reproche de Jesús a los saduceos podría dirigirse también a quien posee cierto trato con la Biblia pero no busca con mayor plenitud su comprensión a fin de llenarse de "conocimiento... con todo el saber e inteligencia que procura el Espíritu" (Col 1, 19).

El sendero que hay que recorrer para "crecer en el conocimiento" (Col 1, 10) es ciertamente fatigoso, exige investigación paciente, reclama un acercamiento a un mundo desenfocado por la lejanía en el tiempo y en espacio. Por esto, antes de entrar a escuchar a cada uno de los profetas, es necesario ponerse al tanto de los datos si se quiere técnicos y quizá áridos que ofrecemos en los primeros capítulos y en algunos párrafos introductorios. Pero sólo así puede el conocimiento bíblico superar el estadio de la simple escucha y dar paso a actualizaciones concretas no vinculadas estrictamente a los propios sentimientos o puntos de vista.

Este encuentro con el profetismo se basa esencialmente en la lectura de los textos llevada a cabo con métodos diferentes según los diversos profetas: lectura temática para Amós y Oseas, lectura continua en el "rollo de Isaías", lectura sicológica y religiosa para Jeremías, lectura simbólica para Ezequiel, lectura "cursiva" para Daniel, lectura esencial y sintética para los demás textos proféticos.

Estas páginas, destinadas sobre todo a un estudio amoroso pero calificado de la teología que expresa la profecía, alma de la religión bíblica, dejan un espacio libre a cada lector. A saber, el campo de su existencia y de sus pensamientos en los que debe sembrarse la Palabra profética para fructificar "unos, ciento: otros, sesenta; otros, treinta..." (Mt 13, 8).

Allí el gran Maestro es Cristo mismo que, como a los discípulos de Emaús, "comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas, explica cuanto se refiere a él en toda la Escritura" (Lc 24, 27).

PRIMERA PARTE
LA FISONOMIA DE LOS PROFETAS

Es indiscutible la fascinación que ejercen los profetas. Su libertad frente a las estructuras sociopolíticas y "eclesiásticas", su vivísima capacidad de intuición, el fulgor de su palabra y carisma los convierten en ciudadanos de nuestro mundo y contemporáneos de nuestra historia.

Pero en esta simpatía puede esconderse un riesgo. Al describir su fisonomía puede sentirse violentamente la tentación de trazar muchas *líneas con los colores de la parasicología:* el mismo extraño término hebreo *nâbî*, ¿no sugiere acaso el espumajear y la delirante excitación del estado mántico? Además, para una inconsciente pero ya sólida tradición popular, el profeta es por excelencia el adivino, el que se proyecta hacia la contemplación y descripción de una "televisión" ideal del futuro.

Es verdad que se pueden percibir estos rasgos en el profetismo bíblico: Saúl está convencido de que se pueden recuperar las asnas perdidas a través del profeta (1S 9, 6-10 y 10, 16); Elías hace llover fuego del cielo tanto durante la prueba del Carmelo (1R 18) como sobre los cincuenta hombres de Ocozías (2R 1, 10); Ezequiel parece padecer con frecuencia las connotaciones de un sicópata, cae incluso en la catalepsia (Ez 3, 15), atraviesa crisis de afasia (3, 26; 24, 27; 33, 22), lo acometen formas transitorias de hemiplejía (4, 4-6). La lista de tales fenómenos síquicos preternormales podría pormenorizarse aún más, sobre todo en el ámbito del profetismo racional o del de las "cofradías" proféticas (1R 18, 13; 2R 2, 3, de los llamados también "hijos de los profetas") y naturalmente esta fenomenología podría más bien remitir al sicoanálisis. Citemos sólo un curioso episodio vivido por Saúl recién consagrado rey en forma privada por Samuel.

> "Samuel dijo a Saúl: Vete a Loma de Dios... te toparás con un grupo de profetas que baja del cerro en danza frenética, detrás de una banda de arpas y cítaras, panderos y flautas. Te invadirá el espíritu del Señor, te convertirás en otro hombre y te mezclarás en su danza" (1S 10, 5-6).

Es natural que en esta atmósfera efervescente el profeta se convierta a menudo en "otro hombre", un espectro absurdo de ojos de fuego, pronto a hacer que dos osas destrocen a 42 jovenzuelos que se burlaban de su calvicie (caso de Eliseo en el camino de Betel, según 2R 2, 23-24). Era obvio también que floreciera la moda del profetismo en aquellos que, con pocos escrúpulos, gustaban de rodearse de un halo de prestigio o sacralidad: la historia de la monarquía se halla toda esmaltada de la arrogancia de los "falsos profetas" que con sus entusiasmos pagados poblaban las cortes reales y ofrecían profecías encomiásticas. Es así como, únicamente Miqueas se atreve a dibujar a Acab un sombrío horizonte, mientras que los cuatrocientos profetas burócratas anuncian triunfos (1R 22, 5-28); y Jeremías es maltratado por Ananías, profeta oficial (Jr 28), y tiene que escribir cosas amargas en su "carta a los desterrados".

"No se dejen engañar por los profetas y adivinos que viven entre ustedes; porque les profetizan embustes en mi nombre, y yo no los envié" (Jr 29, 8-9). La plaga del falso profeta que se presenta "con piel de oveja, pero por dentro es lobo rapaz" (Mt 7, 15) es una triste constante en toda la historia de Israel, incluso después de la caída de Jerusalén y del destierro. Ezequiel dedica todo un capítulo (el 13) a lanzar invectivas contra esas "raposas entre ruinas" (v. 4), contra las profetisas que "cazan a las gentes de mi pueblo para medrar ellas" (v. 18).

Se da por descontado que esta clase de profetismo florece también entre los pueblos de los contornos: egipcios, asirios, fenicios tienen sus clases proféticas estructuradas en poderosos sindicatos. El caso de la simpática figura de Balaam (Nm 22-24) que, antes de asistir atónito al encantamiento de la asnilla que habla y convertirse en cantor de Israel a causa de Dios que le obliga a bendecir en lugar de maldecir (Nm 24, 9), tiene puestos sus servicios mágicos al servicio de un soberano. "Así dice Balak, hijo de Sipor: No rehúses venir a verme, pues te haré muy rico y haré todo lo que me digas. Ven, por favor, a maldecirme este pueblo" (Nm 22, 16-17). Los profetas de Baal se cuentan por centenares e incluso en las provincias de Israel bajo el gobierno de Acab, dominado por Jezabel, su mujer, fenicia por nacimiento y por religión. Elías en la cumbre verdegueante del Carmelo, antes de la gran ordalía, declara: "He quedado yo solo como profeta del Señor, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta" (1R 18, 22).

No es entonces de extrañar que el término *nâbî'* y su paralelo *vidente* (1S 9, 9; 2R 17, 13) sean condenados por los verdaderos profetas. Jeremías en su breve tratado sobre el falso profetismo (23, 9-40) no abriga dudas: "los profetas de Jerusalén... para mí son todos sus vecinos como Sodoma y Gomorra" (Jr 23, 14). Miqueas con acrimonia pinta el símbolo del profeta, la boca, como una muela de molino que lo devora todo: "cuando tienen algo que morder, anuncian la paz y declaran una

guerra santa a quien no les llene la boca" (Mi 3, 5). Amós, frente al poder sacerdotal que lo excomulga, se gloría de no ser "profeta ni hijo de profeta" (7, 14) como los detentores de la profecía oficial. Ezequiel alcanzará la paradoja del profeta que tendrá que profetizar "contra los hijos de Israel" (13, 2).

Una vez despejado el terreno de estas larvas de profetismo, es necesario fijar la atención en el rostro incorrupto del profeta auténtico, al que no deforman farsas ni banalidades secundarias. La mejor descripción se obtiene sólo a través de la lectura y trato familiar con sus páginas. Exactamente como hacían ciertos pintores judíos de "arte pobre" que desde el renacimiento hasta el 700 pintaban el rostro de un profeta delineando su figura con la transcripción completa del texto hebreo de su libro.

Podemos, sin embargo intentar un primer esbozo sintético partiendo de dos frases del Exodo que concretizan las relaciones entre Moisés, orador desgarbado, y su hermano Aarón, "intérprete" suyo. Leemos en Ex 4, 16: "Aarón hablará al pueblo en tu nombre, él será tu boca, tu serás su dios" y en Ex 7, 1: "Mira, te hago un dios para el faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta". Con terminología moderna podríamos definir, pues, al profeta como portavoz de Dios. Se pinta felizmente al "Siervo del Señor", figura mesiánica con connotaciones proféticas, como el hombre que tiene lengua y oídos explícitamente diseñados por Dios: "Mi Señor me ha dado una lengua de iniciado, para saber decir al abatido una palabra de aliento. Cada mañana me espabila el oído, para que escuche como los iniciados" (Is 50, 4-5). Miqueas describe sugestivamente en una sola frase la esencia toda de la profecía como Palabra de Dios: ¡"Oigan! El Señor llama a la ciudad, escuchen, tribu y sus asambleas" (6, 9). Y Amós compara la necesidad de la palabra profética a la necesidad elemental e instintiva del agua y del pan: "Llegarán días en que enviaré hambre al país: no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra del Señor" (8, 11). El término mismo *profeta*, de origen griego, trata de expresar sobre todo este aspecto aunque no excluya a otros. La raíz lingüística que indica *hablar (femi)* va, en efecto, precedida por la preposición *pro-* que en griego sugiere la declaración *en lugar de* otro que resulta su inspirador primario. Pero hace pensar también en la proclamación solemne *delante de la* comunidad y no excluye el componente secundario del futuro que el profeta a veces intuye y *pre*-anuncia.

Pero el elemento esencial está precisamente en ese ser "que anuncia las palabras de Dios a los hombres", como escribía Agustín. El profeta es, por tanto, el hombre del presente, involucrado en las vicisitudes concretas de su historia, de la política y de la economía y no proyectado hacia míticos sueños lejanos. No se lo puede comprender desarraigándolo de su tiempo, porque su misión es por excelencia la de descubrir los "signos de los tiempos". Por este motivo las colecciones de los oráculos proféti-

cos, fuera de la trama interna de alusiones y datos históricos que ofrecen, se abren colocándose siempre en su trasfondo histórico (Am 1, 1; Is 6, 1; Jr 1, 2; Ez 1, 2-3; Ag 1, 1).

Precisamente por esta razón asiste Samuel a un viraje decisivo del estado de Israel, a saber, el ingreso de la monarquía (1S 8); Natán puntualiza con su palabra los momentos cruciales del esplendor y las debilidades de David (2S 7 y 12) y Ajías de Silo es testigo simpatizante de la escisión de los dos reinos —norte y sur— a la muerte de Salomón (1R 12).

El profeta es en esta forma el símbolo más auténtico de la religión hebrea que tiene a su base una fe fundada no en abstractos artículos teológicos, sino en una cadena de intervenciones históricas de Dios (Dt 26, 5-9; Jos 24, 2-13). Sin la voz del profeta, la historia se reduciría a una nomenclatura de fechas, de acontecimientos neutros y destinos imponderables, con su voz emerge el esplendor profundo oculto bajo la envoltura contingente de las políticas, de las diplomacias, de la agitación humana. La libertad de Dios que en la historia escoge el lugar privilegiado para reverlarse es el tema-base del mensaje profético. Por este motivo el canon hebreo con una feliz intuición llamó *Profetas anteriores* a diferentes libros históricos de la Biblia —Josué, Jueces, Samuel, Reyes—; su calidad es idéntica a la de los *Profetas posteriores* que vamos a leer ahora. Por esta atención extrema a las lecciones contenidas en la historia y, no sólo a causa de dotes metasíquicas de previsión, sabe el profeta intuir la lógica de fondo con que Dios traza su plan salvífico y, por lo mismo sabe entrever su futuro desarrollo. Hombre del presente, el profeta ofrece un mensaje que supera las fronteras temporales limitadas y que se dilata en un compromiso futuro y universal, vinculado a las constantes de la obra de Dios en la historia. El profeta se convierte así, en la actualización que hace el creyente, en el hombre de nuestro presente.

El modelo de todo profetismo: Abrahán, Moisés, Elías

Abrahán es la raíz de la fe de Israel e igualmente el comienzo del pueblo en el cual "se bendecirán todas las naciones de la tierra" (Gn 12, 3). Espontáneamente se le considera también como la figura ideal del profeta de todos los tiempos. Así lo delineó una de las grandes corrientes teológicas que han meditado y transmitido las vicisitudes de los patriarcas en el libro del Génesis, la llamada *Tradición elohísta* (siglo VIII aC). En la célebre perícopa de Gn 15, 1-6, tan apreciada por Pablo (Rm 4, 3), se introduce en escena dos veces a Abrahán con la terminología típica de la revelación profética: "En aquellos días Abrahán recibió en una visión la palabra del Señor... (v. 1). El Señor le dijo lo siguiente" (v. 4).

En la vocación profética el Señor presenta a menudo una señal en forma casi dramatizada. Jeremías reevoca así los momentos de esa experiencia: "El Señor me dirigió la palabra: ¿Qué ves Jeremías? Respondí: Veo una rama de alerce". Y con el carácter alusivo que en hebreo hace posible la asonancia "alerce" *(shaqed)* y estar alerta *(shoqed)*, el Señor explica: "¡Bien has visto! Que alerta estoy yo para cumplir mi palabra" (Jr 1, 11-12). La misma técnica se sigue en la vocación de Abrahán: "El Señor lo sacó afuera y le dijo: Mira al cielo; cuenta las estrellas si puedes. Y añadió: Así será tu descendencia" (Gn 15, 5). La misma tradición elohísta pondrá en boca de Dios esta definición de Abrahán: "El es profeta" (Gn 20, 7).

* * *

El Deuteronomio, en una amplia sesión (16, 18; 18, 22), traza un esquema de las instituciones de Israel tales como los jueces, el rey, el sacerdocio y el profetismo. La teología hebrea ha apoyado ampliamente su objetivo en una frase. Es una promesa que Moisés consigna a las generaciones futuras de Israel como una esperanza: "Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios" (Dt 18, 15). Israel verá en este sucesor ideal de Moisés la figura del Mesías como atestiguan los *Cánticos del Siervo* del Segundo Isaías o los escritos de la comunidad esenia de Qumrán y también la expectativa popular de los contemporáneos de Jesús ("la gente al ver la señal que había realizado, decía: Este sí que es el Profeta que tenía que venir al mundo": Jn 6, 14; ver 7, 40).

En realidad, Dios anuncia en esta promesa la extensión en el tiempo y en el pueblo elegido del carisma profético que había brillado en Moisés en forma excepcional. En efecto: "No surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara" (Dt 34, 10). Moisés es el guía de la liberación de Israel y es al mismo tiempo su intérprete religioso, como todo profeta después de él, aunque sea en forma menos grandiosa y decisiva.

* * *

El Sirácida (siglo II aC) escribe: "Entonces surgió un profeta como fuego, cuyas palabras eran horno encendido" (Si 48, 1). El símbolo de Elías es el fuego. Y no sólo por la famosa ordalía del Carmelo (1R 18), sino también por el celo imposible de encadenar de su testimonio escondido ya en su mismo nombre: "¡Sólo el Señor es Dios!" Elías es la personificación del ideal profético incluso si sus palabras de fuego no se fijan nunca en una página escrita e incluso si la suya no es la primera aparición del profetismo en la tierra de Israel. El Jesús que nos ofrecen las páginas de Lucas remite con frecuencia a la figura de Elías. Más aún,

parece que a Jesús le gustaba presentarse bajo el perfil del ardiente profeta de Israel. En el discurso programático pronunciado en la sinagoga de Nazaret, se refiere explícitamente al milagro de la viuda de Zarepta (Lc 4, 25-26), con quien está vinculada también la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-17). Elías y Moisés acompañan a Jesús en la gloria de la Transfiguración (Lc 9, 30-33); a él alude Jesús una vez más cuando exclama: "Fuego he venido a encender en la tierra, y ¡qué he de querer sino que arda!" (Lc 12, 49). Y en la mente de Jesús está presente la escena de Elías que llama a Eliseo, a quien encuentra "mientras araba con doce yuntas de bueyes" (1R 19, 19), cuando declara: "El que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el Reino de Dios" (Lc 9, 62).

El conocimiento de este personaje fulgurante ha sido confiado sobre todo al "ciclo de Elías" contenido en 1R 17-22 y 2R 1-2, al que acompaña el ciclo reservado a su discípulo y sucesor Eliseo (2R 2-13), heredero de los "dos tercios de su espíritu", es decir, de la primogenitura espiritual (2R 2, 9). Hombre inmerso en las vicisitudes tormentosas de su mundo, no es "del mundo", más aún, su personalidad y su mensaje resultan "excéntricos" frente a la opinión pública corriente.

Elías irrumpe como una tempestad en su reino septentrional que rige Acab, un soberano dominado por su esposa fenicia, Jezabel. Los cultos orgiásticos en honor de Baal, la normalización forzada contra la religión yahvísta, las injusticias politicosociales (la viña de Nabot, 1R 21) no resiste a la irrupción de este profeta solitario, perseguido pero triunfador. Que aparece de improviso blandiendo la fuerza tajante de su palabra: "Elías, el tesbita, dijo a Acab: ¡Vive el Señor, Dios de Israel, a quien sirvo! En estos años no caerá rocío ni lluvia si yo no lo mando" (1R 17, 1). Y desaparecerá en un torbellino de fuego, "mientras caminaba conversando" con Eliseo (2R 2, 11). Su ascensión, símbolo de su supervivencia en Dios, fulgurará siempre en el horizonte de la esperanza de Israel. En efecto, las últimas líneas del Antiguo Testamento, suenan así: "Y yo les enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible: reconciliará a padres con hijos, a hijos con padres, y así no vendré yo a exterminar la tierra" (Ml 3, 23-24).

Entre estos dos polos, su fulminante aparición y desaparición, Elías repite unas páginas del itinerario de Moisés: huye al desierto, es un refugiado político en el exterior, deja en su recorrido señales y prodigios, gusta el sabor de un pan desconocido, en Horeb (Sinaí) se encuentra con el Señor en una reedición de la teofanía mosaica y, como Moisés, cierra su vida en la Transjordania.

En este retorno al pasado y las fuentes auténticas de Israel, Elías se encuentra con Dios en forma inesperada. El camino comienza como una huida de Jezabel ("Elías temió y emprendió la marcha para salvar la vida", 1R 19, 3), pero se transforma en peregrinación a los recuerdos de

Israel (el desierto, el Horeb-Sinaí) y culmina como un itinerario al descubrimiento de Dios. Incluso Elías necesita ser educado en la fe, en el conocimiento de Dios no ya según los esquemas "tempestuosos" y "sinaíticos", sino según el verdadero rostro que el Señor simboliza en la suave brisa vespertina. Esta es la escena de ese encuentro:

> "El Señor le dijo: Sal y ponte de pie en el monte ante el Señor. ¡El Señor va a pasar! Vino un huracán tan violento, que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante del Señor; pero el Señor no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un fuego; pero el Señor no estaba en el fuego. Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva. Entonces oyó una voz que le decía: ¿Qué haces ahí, Elías?" (1R 19, 11-13).

En la soledad de la montaña, el profeta "fogoso" busca a su Dios en el huracán que sacude los montes, en el fuego y en el terremoto, esto es, según esquemas personales y tradicionales. Incendios, tempestades, trastornos telúricos eran la cornija espontánea en la que se ubican las apariciones de Dios. También Moisés había sido envuelto por el huracán en el Sinaí ("truenos, relámpagos, una densa nube", Ex 19, 16) y, según otra tradición, por "fuego y humo que subía como el humo de un horno mientras toda la montaña temblaba" (Ex 19, 16). También Débora cantaba: "Señor, cuando salías de Seir avanzando desde los campos de Edom, la tierra temblaba, los cielos destilaban, agua destilaban las nubes, los montes se agitaban ante el Señor, el de Sinaí; ante el Señor, Dios de Israel" (Jc 5, 4-5). También la oración más antigua que sube del salterio, el Sal 29, tiene como coreografía el cegador esplendor de una tempestad (ver Sal 18, 8-16; 50, 3; 68, 9; 97, 3-5).

Pero este Dios soñado según la propia imagen no ofrece su rostro a Elías. Cuando cesa el tumulto y vuelve la calma al monte, Dios aparece en la tranquilidad y en la paz de la brisa. Y Elías, cubriéndose el rostro "porque nadie puede ver a Dios y quedar con vida" (Ex 33, 20), experimenta que el Señor es intimidad, sencillez, presencia dulce y paciente, espíritu y vida. También en esta experiencia decisiva de la mística, Elías y Moisés vuelven a encontrarse.

> "Entonces Moisés pidió: Enséñame tu gloria. Le respondió: Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza y pronunciaré ante ti el nombre "Señor", porque yo me complazco de quien quiero y favorezco a quien quiero; pero mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida. Y añadió: Ahí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado, y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás" (Ex 33, 18-23).

La vocación profética

"Por el camino... Otro le dijo: Te seguiré, Señor. Pero déjame primero despedirme de mi familia. Jesús le contestó: El que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el Reino de Dios" (Lc 9, 61-62).

Conocemos el eco de la vocación de Eliseo contenida en estas líneas (1R 19, 19-21). La vocación es un éxodo, "salir", desinstalarse de una situación aceptada, quizá amada, para embarcarse en una aventura, en un riesgo con Dios. Como para Abrahán: "Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre" (Gn 12, 1). Como para aquellos pescadores del lago de Tiberíades que una mañana, mientras "lanzaban las redes al mar", escucharon esa voz inesperada: "Vénganse conmigo y los haré pescadores de hombres" (Mc 1, 16-18).

El profeta de Israel, Elías, deja a su discípulo el espacio de una comida de adiós a su tribu y a su familia. Cristo será paradójicamente más apremiante, más exigente, más radical: el "salir" que es la vocación es partir sin mirar atrás. De lo contrario, serás como la mujer de Lot que "miró atrás y se convirtió en estatua de sal" (Gn 19, 20), la estatua del hombre indeciso y vacilante.

La Biblia para definir todo el arco de la existencia humana usa una pareja significativa de verbos, "entrar-salir" (Sal 121, 8). En el pasar de un estado a otro, de una experiencia a otra, se encierra todo el dinamismo de la vida humana. Pero este movimiento es bivalente. Como para el niño que nace. Saliendo del seno materno adquiere la libertad de movimiento, la autonomía para insertarse en el espacio amplio e ilimitado del mundo, pero pierde la seguridad, la tranquilidad de los meses en los que todo le era asegurado por la madre, en los que sus horas y su vida eran paralelos a los de la persona que lo había engendrado.

También tanto para el profeta como para Israel (Nm 13, 21-33), el comienzo es riesgo, es lucha que engendra fácilmente desaliento y cansancio. Efectivamente, la vocación es casi la síntesis de la misión profética. Incluso por esta razón ha sido cuidadosamente estudiada y descrita a través de imágenes tomadas del mundo concreto en que vivía el profeta. Tratemos entonces de descifrar esos esquemas descriptivos que utiliza cada profeta con su originalidad personal.

Esquema militar

"Yo, que soy un simple subordinado, tengo soldados a mis órdenes, y si le digo a uno que se vaya, se va; o a otro que venga, viene; y si le digo a mi siervo que haga algo, lo hace" (Mt 8, 9). La escena que pinta el centurión, extraída de su experiencia de militar, traza con precisión el

tipo más lineal de vocación, fundado totalmente en la relación orden-ejecución. El movimiento es rápido y exigente, la iniciativa parte de Dios representado como un general que da órdenes y espera que se concreticen al momento y en todos los pormenores.

Esquema clásico éste por su limpidez y elementariedad. "El Señor dijo a Abram: Sal de tu tierra nativa... Abram partió como le había dicho el Señor" (Gn 12, 1.4). "El Señor dijo a Elías: Desanda el camino... Elías marchó de allí..." (1R 19, 15.19: es la renovación de la vocación después de la crisis). Siguiendo el modelo de los dos padres del profetismo, también Oseas describe así su desconcertante vocación: "Dijo el Señor a Oseas: Anda, toma una mujer prostituta... Fue y tomó a Gomer" (Os 1, 2.4). Amós, por su parte, sintetiza en la misma forma frente a su adversario, el sacerdote Amasías, su propia vocación: "*...me mandó ir a profetizar a su pueblo, Israel*" (Am 7, 15). También el relato encantador de Jonás reevoca en forma semejante la llamada de este misionero recalcitrante: "El Señor dirigió la palabra a Jonás...: Levántate y vete a Nínive, la gran metrópoli, y échale el pregón... Se levantó Jonás y fue a Nínive, como le mandó el Señor... y caminó un día entero pregonando..." (Jon 3, 1-3).

El profeta es, por tanto, representado como el soldado que, a través de la ejecución literal del mandato impartido, es en forma irresistible el servidor de la palabra divina imperativa y eficaz. El Señor marcha con su soldado y no lo abandona ("¿caminan juntos dos que no se han citado?": Am 3, 3). El profeta es como el trompetero del ejército: "¡Emboca la trompeta!" (Os 8, 1); es el atalaya que señala el peligro que llega: "Hijo de Adán, te he puesto de atalaya en la casa de Israel..." (Ez 3, 17).

Esquema diplomático

El mundo de las cancillerías y relaciones internacionales sirve ya en la Biblia para delinear una representación de las relaciones entre Dios y el hombre, la alianza. Se crea el mismo clima, construido sobre negociaciones, consultas, clarificaciones y notas, para tratar algunas vocaciones atormentadas y laboriosas. Entre el jefe de estado y su plenipotenciario se debe establecer un acopio de comunicaciones confidenciales, de diálogos secretos, de tácticas. Así es necesario a algunos profetas recibir el mandato divino a través de una discusión articulada que no puede simplificarse con una sencilla orden. La peculiaridad de este tipo de vocación es, por tanto, la *objeción* que el hombre hace presente, entre dudas o insistencias, con motivos o sin ellos, pero que es la constante de una discusión.

El modelo clásico de tipo incluso político podría ser el encargo de juez salvador confiado a Gedeón (Jc 6, 12-24). El *llamamiento:* "El ángel del Señor se le apareció y le dijo: El Señor está contigo, valiente... Vete, y

con tus propias fuerzas salva a Israel de los madianitas" (vv. 12.14). La *objeción.* "Perdón, ¿cómo puedo yo salvar a Israel? Precisamente mi familia es la menor de Manasés, y yo soy el más pequeño en la casa de mi padre" (v. 15). La *protección* y la *señal:* "Yo estaré contigo, y derrotarás a los madianitas... Gedeón replicó: ...Dame una señal de que eres tú quien habla conmigo" (vv. 16.17; la señal será descrita en los versos siguientes). Otro ejemplo profano podría verse en las negociaciones matrimoniales para Isaac, de las cuales Abrahán encarga oficialmente al "siervo más anciano de la casa" (Gn 24, 2). La orden y la misión que debe cumplir con Labán se hallan en los versos 37-38: "Irás a casa de mi padre y mis parientes y allí le buscarás mujer a mi hijo". Sigue la objeción: "¿Y si la mujer no quiere venir conmigo?" (v. 39). La conclusión queda confiada a la protección divina y a la señal (vv. 40-48).

La vocación de Moisés sigue este esquema en las tres tradiciones del Exodo que la narran. Escuchemos ante todo la más completa, la "elohista" (Ex 3). La *llamada:* "El Señor lo llamó desde la zarza: Moisés, Moisés. Respondió él: Aquí estoy. ...Anda, que te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas" (vv. 4.10). La *objeción:* "¿Quién soy yo para ir donde el faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?" (v. 11). La *señal* y la *protección:* Yo estoy contigo y ésta es la señal de que yo te envío" (v. 12). El embajador de Dios queda así enviado por las sendas tortuosas de la diplomacia con la inmunidad y tutela que le asegura la asistencia continua de su Gran Rey, Dios. En forma más fragmentaria y esquemática también la tradición "yahvista" recuerda en Ex 4 el elemento esencial de la objeción: "Moisés replicó: ¿Y si no me creen ni me hacen caso...?" (v. 1). Dios le ofrece entonces la señal del bastón y la mano. Pero el diálogo está todavía esmaltado de incertidumbres: "Yo no tengo facilidad de palabra...; soy torpe de boca y de lengua. El Señor le replicó: ...Yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que tienes que decir. Insistió: No, Señor; envía al que tengas que enviar. El Señor se irritó contra Moisés, y le dijo: "Aarón, tu hermano, el levita, sé que habla bien..." (vv. 10-14). En forma semejante la corriente "sacerdotal" (siglo VI aC) relata: "El Señor dijo a Moisés: Ve al faraón, rey de Egipto, y dile que deje salir de su territorio a los israelitas. Moisés se dirigió al Señor en estos términos: Si los israelitas no me escuchan, ¿cómo me escuchará el faraón a mí, que soy tan torpe de palabra?" (Ex 6, 10-12).

Jeremías manifiesta en el relato de su vocación (c. 1) los caracteres de su personalidad, invadida de sensibilidad, de incertidumbre y timidez. Es natural que esta mezcla de sentimientos aumenten precisamente en ese instante decisivo y la vocación se describa con las mismas dubitaciones que la mosaica. El *llamamiento* (vv. 4-5) abarca todo el ser del hombre, desde la predestinación —"antes de formarte en el vientre"— a la consagración —"antes de salir del seno materno"— y hasta la sucesiva designación oficial como profeta "sobre pueblos y reyes". Aflora al

momento la *objeción*: "¡Ay, Señor mío! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho" (v. 6). La cual es barrida por Dios que ofrece su *protección*: "No digas que eres un muchacho: que a donde yo te envíe, irás; lo que yo te mande, lo dirás" (v. 7). Un gesto simbólico sella el mandato profético: "El Señor extendió la mano, me tocó la boca y dijo: Mira, yo pongo mis palabras en tu boca..." (v. 9-10). Desde ese momento Jeremías se convertirá lo mismo que su Dios en signo de contradicción, "piedra de tropiezo y roca de precipicio" (Is 8, 14). La persona delicada y sentimental se transformará en acusador implacable establecido "sobre pueblos y reyes, para arrancar y arrasar, destruir y demoler, edificar y plantar" (v. 10).

Ciertamente la iniciativa es siempre de Dios, pero el hombre está invitado a adherir libremente a profundizar en las motivaciones de su opción antes de que sus pasos se muevan por los caminos de este mundo en medio de las contestaciones y el rechazo. Por tanto, en este tipo de vocación es indispensable el diálogo: "El Señor me dirigió la palabra (v. 4)... Yo repuse (v. 6)... El Señor me contestó (v. 7)... El Señor... me dijo (v. 9)".

Pero el Señor no dejará nunca solo al profeta perdido en los bordes de los caminos por los cuales los ha encaminado. La consagración de la boca asume los tonos de un gesto casi sacramental: "Yo te convierto hoy en plaza fuerte, en columna de hierro, en muralla de bronce, frente a todo el país: frente a los reyes y príncipes de Judá... Lucharán contra ti, pero no te vencerán, porque yo estoy contigo para librarte" (1, 18-19).

Ezequiel narra en dos circunstancias la perturbadora experiencia de su vocación "entre los deportados, a orillas del río Quebar" (1, 3). El primer relato (c. 1) tiene el sabor fantasmagórico de muchos textos de Ezequiel, el segundo (2, 3; 3, 11), más preciso, se coloca en la línea del esquema utilizado también por Jeremías. El pasaje que examinaremos más ampliamente en seguida, se subdivide en seis microescenas con base en la expresión "hijo de Adán". Ante todo el *llamamiento*, que se anticipa ya a las posibles objeciones del profeta (2, 3-54); viene luego la promesa de *protección*, ritmada por un triple "no temas" (2, 6-7). Los dos momentos siguientes (2, 8-10 y 3, 1-3) presentan y concretan el gesto *simbólico* que representa plásticamente la naturaleza del profeta, "boca" de Dios (comer el rollo). Las dos últimas secciones (3, 4-9 y 3, 10-11) son el comentario a la acción acontecida anteriormente y remachan la seguridad indestructible del consagrado que tiene al Señor como compañero de viaje.

Esquema político

La representación del Señor como un soberano rodeado de un consejo de la corona (los ángeles) es tradicional en Israel que quizá lo ha

acomodado a partir de las estructuras políticas humanas (antropomorfismo, ver 1R 12, 6ss) y quizá también de la teología pagana (también a Baal se lo representaba como soberano en su panteón de dioses inferiores). Es así como, aun antes de que Israel conociera en su constitución el estatuto monárquico, una exclamación litúrgica frecuente era: "¡Yahvé es rey!", como lo testifican los así llamados "himnos del reino de Dios" contenidos en el Salterio (Sal 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1). También el Segundo Isaías (Is 40, 55), profeta del destierro, emplea expresiones semejantes a pesar del irreversible derrumbe de la monarquía: "Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la salvación, que dice a Sión: ¡Reina tu Dios!" (Is 52, 7).

Precisamente por su oficio, el profeta es el único que será introducido en el consejo de los ministros de Dios y en una de esas sesiones plenarias el Señor le confiere la misión profética. A esta designación precede una especie de sondeo exploratorio, expresado bajo la forma de búsqueda de un voluntario. El profeta ofrece su candidatura. Un ejemplo de este esquema sobre el cual se articularán luego las vocaciones proféticas lo constituyen los dos prólogos de Job (1, 6-12; 2, 1-7). En ellos, "el satán" que parece desempeñar las funciones de un ministerio público cumple la tarea de tantear la gratuidad de la fe de Job ("¿Y crees tú que su religión es desinteresada?": 1, 9). Con estos dos cuadros podría compararse la visión que describe el profeta Miqueas, hijo de Yimlá y que va dirigida al rey Acab: "Vi al Señor sentado en su trono. Todo el ejército celeste estaba en pie junto a El, a derecha e izquierda, y el Señor preguntó: ¿Quién podrá engañar a Acab para que vaya y muera en Ramot de Galaad? Unos proponían una cosa y otros otra. Hasta que se adelantó un espíritu y, puesto ante el Señor, dijo: Yo lo engañaré. El Señor le preguntó: ¿Cómo? Respondió: Iré y me transformaré en oráculo falso en la boca de todos sus profetas" (1R 22, 19-22).

El profeta sabe que ha sido admitido "a asistir al consejo del Señor" (Jr 23, 18) y por ello, como Ezequiel, coloca su vocación en la esfera de lo divino, en la corte celestial. "Y por encima de la plataforma, que estaba sobre sus cabezas, había una especie de zafiro en forma de trono; sobre esta especie de trono sobresalía una figura que parecía un hombre... El resplandor que lo nimbaba era como el arco que aparece en las nubes cuando llueve. Era la apariencia visible de la gloria del Señor" (Ez 1, 26-28). Pero es sobre todo Isaías el que traza su vocación según este modelo. Como en el Sal 29, 1-2.10-11, la Jerusalén terrestre, sede de la presencia divina en el templo, y la Jerusalén celeste, sede de la gloria divina, están verticalmente unidas en una visión única. La escena se abre con el himno real divino cantado antifonalmente por los ministros, los Serafines.

"El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado sobre un trono alto y excelso: la orla de su manto llenaba el templo. Y vi serafines en pie junto a El, cada uno con seis alas: con dos alas se cubrían el rostro, con dos alas se cubrían el cuerpo, con dos alas se cernían. Y se gritaban uno a otro diciendo:
¡Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos,
la tierra está llena de su gloria!
Y temblaban los umbrales de las puertas
al clamor de su voz
y el templo estaba lleno de humo" (6, 1-4).

La corte no está compuesta por los tradicionales querubines del arca, sino por serafines, cuyo nombre en hebreo evoca el fuego, la movilidad del disco solar y, según la mitología oriental, también un componente serpentino, convirtiéndose así en símbolos de la vida (Nm 21, 8). El himno a coros tiene como tema esencial la santidad absoluta de Dios. Es la celebración de la trascendencia y de la perfección incontaminada de Dios, subrayada en el simbolismo del *humo* (v. 4), análogo a la nube que circundaba al arca. De hecho, a la hora del sacrificio el sacerdote con una tenaza cogía del altar de los holocaustos un carbón encendido y lo ponía sobre el altar del incienso en medio de los diferentes aromas y esencias y se elevaban al cielo las espirales de humo que evocaban la nube protectora del éxodo. Por ello, Ezequiel dice que el humo de los incensarios de los setenta ancianos en el templo (Ez 8, 11) se puede comparar al "humo del incienso que cubre la placa que hay sobre el documento de la alianza" (Lv 16, 13).

Gloria (v. 3) y *humo-nube* son términos íntimamente vinculados entre sí: el primero dice fulgor y grandiosidad en cierta forma palpable incluso para el hombre; la nube-humo es, en cambio, lo insondable que la divinidad opone siempre a la búsqueda del hombre. Dios es al mismo tiempo oculto y manifiesto, terrible y fascinante, es, utilizando una expresión amada de Isaías, "santo", es decir, lejano, inaferrable, pero es "de Israel", o sea, ligado a un pueblo mediante un pacto de amistad y fidelidad. Por esto el creyente vive al mismo tiempo en el templo, la doble experiencia de pánico (nube) y de intimidad (gloria). El Cronista lo recuerda en forma sintética con ocasión de la consagración del templo: "Trompeteros y cantores entonaron al unísono los himnos y la acción de gracias al Señor; y en medio del fragor de trompetas, platillos, instrumentos musicales e himnos al Señor, 'porque es bueno, porque es eterna su misericordia', una nube llenó el templo... la gloria del Señor llenaba el templo de Dios" (2Cro 5, 13-14; cfr. 1R 8, 10-11).

El Señor no conoce fronteras en su grandeza, le pertenecen todos los "ejércitos" (v. 3). El título *Señor de los ejércitos* está vinculado al culto del arca de los tiempos de los Jueces y de David. 1S 4, 4 la llama, en efecto, "el arca del Dios y de los ejércitos" porque "lleva la inscripción: Señor de

los ejércitos" (2S 6, 2). El Sal 24, 7-10, himno procesional para la entrada en el templo, contiene dos compases antifonales significativos: "¿Quién es ese Rey de la Gloria?" (vv. 8.10). El coro formula la respuesta que declara la soberanía no sólo cósmica sino también histórica del Señor. Que es "héroe valeroso, héroe de la guerra" (v. 8). "El Señor sale como un héroe, excita su ardor como un guerrero, lanza el alarido mostrándose valiente frente al enemigo" (Is 42, 13). Pero la respuesta decisiva que hace abrir de par en par las puertas del templo a la procesión es otra: "El Señor de los ejércitos es el Rey de la gloria" (v. 10). El título, fuera del sentido original bélico, contiene también una referencia anti-idolátrica. Las estrellas, veneradas como divinidades en el mundo oriental, son en realidad creaturas al servicio de Dios y constituyen su ejército junto con todas las fuerzas naturales y sobrenaturales. El título alcanzó su mayor difusión precisamente gracias a la predicación profética. La fórmula del juramento de Elías y Eliseo suena efectivamente así: "¡Vive el Señor de los ejércitos, a quien sirvo!" (1R 18, 15; 2R 3, 14). Isaías utiliza esta terminología no menos de 55 veces.

El profeta hace notar su desolación frente a la santidad y grandeza de la esfera celeste que en un momento se abrió ante él. Pero su reacción espontánea hace intervenir la gracia divina. La purificación que sigue es como un gesto sacramental, un bautismo que no sólo purifica, sino que crea y consagra. Al cuadro liberador de los versos 5-7 contrasta la impureza del pueblo que los versos 9-11 describirán como arraigada en las fibras remotas del ser.

> "Yo dije:
> —¡Ay de mí, estoy perdido!
> Yo, hombre de labios impuros,
> que habito en medio de un pueblo
> de labios impuros, he visto con mis ojos
> al Rey y Señor de los ejércitos.
> Y voló hacia mí uno de los serafines
> con un ascua en la mano,
> que había cogido del altar con unas tenazas;
> la aplicó a mi boca y me dijo:
> —Mira: esto ha tocado tus labios,
> ha desaparecido tu culpa,
> está perdonado tu pecado"
> (6, 5-7).

En el esquema "político" este rito es original aunque bien adaptado al contexto. El hombre de la palabra debe ser purificado precisamente en la palabra. Un fuego sagrado, tomado en efecto del altar, penetra el lenguaje humano cancelando toda iniquidad: "La luz de Israel se convertirá en fuego; su Santo será llama: arderá y consumirá sus zarzas y sus

cardos en un solo día" (Is 10, 17). Isaías pide ocupar ahora su silla en el consejo de los ministros de Dios. Y la escena logra un nuevo desarrollo. Dios formula la petición de un voluntario que cumpla una misión: "Escuché la voz del Señor que decía: ¿A quién mandaré? ¿Quién irá por mí?" (v. 8). "Mandar-ir" es la terminología técnica de la vocación profética y la respuesta de Isaías es total y sin dubitaciones: "Aquí estoy, mándame" (v. 8). Libertad, espontaneidad, entusiasmo, prontitud se hallan a la raíz de esta vocación. Que es una opción personal, una adhesión, fruto ciertamente de decisión, pero también riesgo jubiloso; la atmósfera "militar" del primer esquema queda lejos. Ahora se encuentran los dos protagonistas del quehacer profético: Dios que ha abierto el diálogo con su propuesta ("¿a quién mandaré?") y el hombre que se lanza valerosamente al peligro por una misión que con frecuencia será motivo de "escarnio y burla constantes" (Jr 20, 8).

A la aceptación preventiva sigue ahora el encargo que es muy detallado:

"El replicó:
—Vete y di a ese pueblo:
Oigan con sus oídos, sin entender,
miren con sus ojos, sin comprender.
Embota el corazón de ese pueblo,
endurece su oído, ciega sus ojos:
que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan,
que su corazón no entienda,
que no se convierta y sane" (6, 9-10).

El fondo es trágico: la voz profética es voz de Dios y sin embargo paradójicamente es voz ineficaz. Aún más, genera un rechazo que hace todavía más perturbador, el pecado de Israel a quien Dios ya no llama, como en los tiempos del desierto, "mi pueblo", sino despreciativamente "ese pueblo". El mensaje profético es, por lo mismo, un juicio inexorable y discriminante; la forma imperativa subraya, según el uso semítico, la suerte que espera al profeta, "siervo inútil que ha hecho lo que debía" (Lc 17, 10) y que ha experimentado una serie casi piramidal de fracasos. En efecto, la construcción del v. 10 es significativa:

embota el corazón	ciega sus ojos
endurece su oído	oídos sordos
ojos ciegos	corazón embotado

Acciones proféticas para los ojos y palabras de Dios lanzadas a los oídos caen sin resultado, como semilla esparcida por terrenos pedregosos, áridos y cubiertos de espinas. El pasaje ha sido retomado, en efecto, por los evangelistas precisamente para su lectura de la parábola del

sembrador. La Iglesia primitiva debe resolver el escándalo enceguecedor de la incredulidad de Israel frente a Cristo. Marcos, por su parte, no duda en declarar, a través del texto de Isaías, que esto estaba ya previsto en el designio de Dios. Por eso, "a los de fuera, todo se les da en parábolas, así, por más que miren, no vean; por más que oigan, no entiendan; no sea que se conviertan y los perdone" (Mc 4, 11-12). Mateo, no obstante acudiendo también al texto de Isaías, atenúa la dureza de la declaración de Marcos: la incredulidad y la incomprensión ante la palabra de Jesús provienen del rechazo responsable del hombre. Que "no tiene" las disposiciones interiores de la fe y por ello "se le quitará hasta lo que tiene" (Mt 13, 12). "Dichosos, en cambio, los ojos de ustedes porque ven y sus oídos porque oyen" (v. 16).

Esta congeladora perspectiva de la propia misión genera en el profeta, encargado de los asuntos de Dios, el deseo de una clarificación que alcance hasta las zonas aún no ilustradas de su tarea.

> "Pregunté: ¿Hasta cuándo, Señor?
> Y me contestó:
> Hasta que queden las ciudades sin habitantes,
> las casas sin vecinos, los campos desolados.
> Porque el Señor alejará a los hombres,
> *y crecerá el abandono en el país.*
> Y si queda en él uno de cada diez,
> de nuevo quedará arrasado;
> como una encina o un roble,
> que al talarlos dejan solo un tocón.
> Este tocón será semilla santa" (6, 11-13).

El profeta sueña en una frontera más allá de la cual la bendición sucederá al juicio. Dios, no obstante recalca la irrupción de su ira que es negación de la bendición ("grande será tu descendencia" se le había prometido a Abrahán, a Isaías, en cambio, se le declara "crecerá el abandono del país"), favorece esta esperanza. A la décima parte, ulteriormente diezmada y reducida a una cepa, el Señor ofrecerá la esperada bendición convirtiéndola así en "semilla santa" como las grandes genealogías del Génesis, de la creación hasta Moisés. Es el "resto santo" que tanto espacio ocupará en la teología isaiana y post-exílica. A la misión de Isaías, rodeada del rechazo y del castigo, se abre así un horizonte luminoso de salvación.

Esquema pedagógico

"Moisés y Aarón con sus sacerdotes, Samuel con los que invocan su nombre, invocaban al Señor y El respondía" (Sal 99, 6). Al lado de los

grandes mediadores del pasado se coloca la figura de Samuel, el anillo de unión, en torno al año 1040 aC, entre el régimen federativo de los Jueces y el advenimiento de la monarquía. Como Débora (Jc 4, 4), es juez y profeta, concentrando en su persona el poder religioso y político. Su personalidad está descrita en el primer libro de Samuel en una registración casi visual, que parte de su aparición milagrosa en el seno de su madre Ana, se dilata en las grandiosas vicisitudes políticosociales y guerreras de los dos protagonistas de la monarquía, Saúl y David, y se apaga con la visión espectral ante Saúl en la habitación de la pitonisa de Endor (1S 28). La vocación de este personaje complejo, presentado por el Sirácida en un halo de admiración y simpatía (Si 46, 13-20), es única en su género y recalca el esquema de las relaciones padre-hijo o maestro-discípulos. En efecto, en el momento de su llamada, Samuel "llevaba puesto un roquete de lino. Su madre solía hacérselo, y cada año se lo llevaba" (1S 2, 18-19). El relato mismo de la vocación lo define como un "niño" (1S 3.8) y el acudir al verbo "crecer" indica su madurar humano y sicológico (1S 2, 21.26; 3, 19; ver Lc 2, 52).

El esquema catequético escolar es tradicional en Israel: clásica es la catequesis pascual de Ex 12-13 donde la generación mayor transmite y encarna en el "hoy" (Ex 13, 8) de la generación joven la salvación del "memorial" pascual. "Lo que oímos y aprendimos, lo que nuestros padres nos contaron, no lo ocultaremos a sus hijos; lo contaremos a la generación venidera: las glorias del Señor, su poder, las maravillas que realizó" (Sal 78, 3-4).

La vocación de Samuel (1S 3) tiene por ello un plan gradual, es un descubrimiento progresivo que madura en la reflexión y la meditación. No es un acontecimiento repentino, un camino de Damasco que rompe la normalidad cotidiana: es más bien una gran lección que lleva lentamente de la incomprensión a la inteligencia del propio destino. El verbo clave es "escuchar" en el sentido global bíblico de adhesión, protagonista es la Palabra que vuelve a resonar en Israel ("la palabra del Señor era rara en aquellos días", v. 1) en la persona de Samuel ("aún no se le había revelado la palabra del Señor", v. 7), hasta convertirlo en "profeta acreditado ante el Señor" (v. 21).

Sigamos las etapas de esta gran instrucción profética. Se abre con una primera llamada inesperada, en la noche, cuando "aún no se había apagado la lámpara de Dios, y Samuel estaba acostado en el santuario del Señor" (v. 3). La iniciativa es siempre de Dios, raíz de toda vocación ("El Señor llamó: ¡Samuel!"); la adhesión es pronta ("respondió: ¡Aquí estoy!"), pero todavía "ciega" ("Corrió a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy...!") y, por lo mismo, desilusionante: ("no te he llamado: vuelve a acostarte").

En los versos 6-7 se repite la lección igualmente sin fruto, más aún con menor entusiasmo. Samuel ya no "corre" para acudir a Elí, simple-

mente "va". A la tercera lección (vv. 8-9), el sacerdote Elí intuye la naturaleza de la experiencia del joven y su comportamiento es el modelo del verdadero educador espiritual que ayuda —pero no sustituye— a una experiencia personal: "Si te llama alguien de nuevo dirás: Habla, Señor, que tu siervo escucha" (v. 9). Y llega la última lección, la llamada decisiva (vv. 10-14). El Señor aparece en una teofanía e interpela a Samuel: "El Señor se presentó y lo llamó como antes: ¡Samuel, Samuel!" (v. 10). La adhesión no es ahora entusiasta, sino precisa y madura: "Habla, que tu siervo escucha". La misión se concreta inmediatamente en un oráculo de juicio (vv. 11-14) y Samuel, convertido ahora en "boca" del Señor, comienza el cumplimiento de su mandato aunque con una natural esquivez sicológica ("no se atrevía a contarle a Elí la visión": v. 16): no obstante estar "amaestrado por Dios y ser discípulo del Señor" (Is 54, 13; Jn 6, 45), es siempre hombre. Desde entonces los papeles se invierten; hasta ahora Samuel había estado a órdenes de Elí, corriendo a él para escuchar su voz; de hoy en adelante Elí será discípulo suyo escuchando el mensaje que lleva Samuel, mientras sólo el Señor será maestro y protector del joven ("el Señor estaba con él": v. 19).

La vocación profética es esencialmente una misión. Tal lo será igualmente la vocación apostólica como aparece en la solemne aparición en Galilea de Mt 28, 16-20. Cada uno responde libremente con las características de su personalidad, con su sensibilidad, con la diversidad de sus carismas. La experiencia es fascinante y pone término a las noches oscuras que hay que atravesar. En el profeta resplandece Dios en forma excepcional: "Tú eres mi siervo en quien me gloriaré" (Is 49, 3).

SEGUNDA PARTE
LAS PALABRAS DE LOS PROFETAS

AMOS Y OSEAS

Métodos diferentes nos irán llevando al conocimiento de las voces más significativas del profetismo bíblico: una selección de temas y textos de Oseas y Amós, una lectura continua del rollo en que se coleccionaron los oráculos de Isaías, un análisis de la experiencia personal y religiosa del profeta en Jeremías y, por último, un examen de las vicisitudes históricas que vivió Ezequiel, el profeta del destierro, y para los demás libros proféticos, síntesis más esenciales. Como siempre es indispensable un largo y amoroso trato y contacto con los textos, la historia, la teología, la literatura: ésta es la senda para poseer la Biblia y lograr actualizarla en la propia existencia. Una vez recorrida esta senda no siempre fácil, todo lector se dará cuenta de haber conseguido un conocimiento más completo y calificado del mensaje bíblico.

Es preciso estudiar a cada profeta como un mundo aparte. Hay sin embargo cierto parentesco en algunas de sus formas de expresión: se trata de los llamados *géneros literarios*. Profundizar en estos esquemas literarios que encarnan diferentes situaciones vitales, diferentes exigencias y finalidades, no siempre es empresa fácil. Contentémonos sólo con algunas indicaciones generales. El profeta gusta, como es natural, de la que ha sido llamada la *fórmula del mensajero* o *del embajador*. Es la frase constante de introducción del *oráculo*, o sea del mensaje típico del profeta: "Así dice el Señor". El profeta construye a veces su anuncio sobre el esquema de un proceso con su debate correspondiente: es el así llamado *combate judicial* (en hebreo *rib*) que encontraremos en más de una ocasión (Os 4, 1-3; Is 1; Mi 6, 2ss).

El profeta es a menudo sacerdote. Entonces utiliza géneros literarios tomados del culto como la *exhortación oratoria* (irónica en Am 4, 4-5), el *oráculo de salvación* y de *escucha favorable* ("¡No temas!": Is 41, 10.14), el *himno* (Is 42, 10-13), el *decreto litúrgico de rechazo de una ofrenda* (Is 1, 11-15; Am 5, 21-23). El mundo militar deja sus huellas en las exhortaciones bélicas (al combate en Joel 4, 9-15; a la retirada en Jr 4, 5-6) y en

¿grita el cachorro en la guarida sin haber cazado?,
¿cae el pájaro al suelo si no hay una trampa?,
¿salta la trampa del suelo sin haber atrapado?
¿Suena la trompeta en la ciudad
sin que el vecindario se alarme?
No hará cosa el Señor
sin revelar su plan
a sus siervos los profetas.
Ruge el león, ¿quién no temerá?
Habla el Señor, ¿quién no profetizará? (Am 3, 3-8).

Hasta el relato de su vocación evoca, pues, el rugido del león, un aullido elemental, sin diminutivos. Amós recuerda, con una secuencia de imágenes, recuerda lo casi instintivamente irresistible de la llamada de Dios. Como no hay efecto (caminar juntos, rugido, caída al suelo) sin causa (haberse citado, presa, trampa), y viceversa, como no es concebible causa (trampa, trompeta, rugido) sin que produzca sus efectos (presa, alarma, terror), así si Amós habla es porque el Señor le ha hablado y si el Señor habla, Amós no puede menos de profetizar (v. 8).

En la atmósfera soñolienta y consumista del reino de Jeroboam II, la voz de este "pastor" (1, 1) y "cultivador de higos" (7, 14) cae como una *señal de guerra. Vierte a grandes dosis su franqueza, su independencia, su* vehemencia sobre "la vida cómoda" de la sociedad explotadora.

Amós y el lujo

Su palabra derriba las lujosas residencias de la aristocracia y empinados burócratas estatales donde se "atesoraban violencias y crímenes" (3, 10). Las casas de ciudad y las de veraneo, los salones tapizados de marfil que la arqueología sacará a la luz siglos más tarde en Samaria, los espléndidos divanes de Damasco (3, 12) los denuncia con violencia como vergüenzas, sin recurrir a las diplomacias de una exhortación moralizante.

"Por eso así dice el Señor:
El enemigo asedia el país,
derriba tu fortaleza,
saquea tus palacios.
Derribaré la casa de invierno
y la casa de verano,
se perderán las arcas de marfil,
se desharán los ricos palacios
—oráculos del Señor—" (3, 11.15).

Amós y el desenfreno

La palabra de Amós ataca a las obscenas matronas de la alta sociedad, complacidas y excitadas como "vacas" de Basán, región transjordana famosa por sus hatos ganaderos. El cuadro pintado con tintas realísticas y contrastes grotescos derrama toda la náusea que siente este agricultor de la estepa.

> "Escuchen esta palabra, vacas de Basán,
> en el monte de Samaría.
> Oprimen a los indigentes,
> maltratan a los pobres,
> y piden a sus maridos:
> Trae de beber.
> El Señor lo jura por su santidad:
> les llegará la hora en que las cojan
> a ustedes con garfios, a sus hijos con ganchos;
> saldrá cada una por la brecha que tenga delante,
> y las arrojarán más allá del Hermón,
> —oráculo del Señor—" (4, 1-3).

Ve ya sangrantes esos labios vulgares e impúdicos, como cuando de entre las ruinas de Samaría destruida se dirija a Asiria el convoy de los deportados y, conforme a las macabras costumbres carcelarias de oriente, los deportados sean atados uno a otro con arpones insertos en el labio inferior.

Amós y el ritualismo

La palabra de Amós maldice con ironía casi blasfema el culto hipócrita de Betel y Gálgala, los dos grandes santuarios del reino del norte. Sacrificios, fiestas, diezmos, oblaciones de ázimos (Lv 2, 11) y todas "sus" farsas religiosas son un cúmulo de pecados:

> Marchen a Betel a pecar,
> en Guilgal pequen en firme:
> ofrezcan por la mañana sus sacrificios
> y cada tres días sus diezmos.
> Ofrezcan ázimos,
> pronuncien la acción de gracias,
> anuncien dones voluntarios,
> que eso es lo que les gusta, israelitas,
> —oráculo del Señor— (4, 4-5).
> Búsquenme y vivirán:

no busquen a Betel, no vayan a Guilgal,
no se dirijan a Berseba;
que Guilgan irá cautiva y Betel se volverá a Betavén.
Busquen al Señor y vivirán (5, 4-6).

(El texto ha sido dispuesto en forma concéntrica con los nombres de los grandes santuarios).

El tono polémico y revolucionario de Amós introduce un principio teológico caro al profetismo. El Señor "quiere lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos" (Os 6, 6). Isaías desarrollará la idea en forma apasionada en el oráculo de apertura de su rollo. Samuel había ya recordado a Saúl: "¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos o quiere que obedezcan al Señor? Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil, más que grasa de carneros" (1S 15, 22; ver Mi 6, 6-8; Jr 6, 20; 7, 21-23; Sal 40, 7-9; 50, 8-15; 51, 18-19; Pr 15, 8; 21, 3.27). Amós poniendo al desnudo despiadadamente la hipocresía del culto oficial, llora nostálgicamente la época ideal del desierto. En lo esencial de la soledad, liberado de las superestructuras de la sociedad del bienestar, Israel encontraba a su Dios en la sencillez y en la pobreza pero también en la sinceridad (ver Jr 2, 2-3).

Rehúso y detesto sus festividades,
no me aplacan sus reuniones litúrgicas;
por muchos holocaustos
y ofrendas que me traigan,
no los aceptaré
ni miraré sus víctimas cebadas.
Retiren de mi presencia
el barullo de los cantos,
no quiero oír la música de la cítara;
que fluya como agua el derecho
y la justicia como arroyo perenne.
¿Es que en el desierto durante cuarenta años
me traían ofrendas, casa de Israel? (5, 21-25).

El rechazo es preciso e indudablemente semejante al de Jesús: "¡Ay de ustedes, fariseos! pagan el diezmo de la hierbabuena, de la ruda y de toda verdura, y pasan por alto la justicia y el amor de Dios. ¡Esto había que practicar, y aquello..., no descuidarlo!" (Lc 11, 42). Ciertamente, la negación no es tan absoluta como para cancelar toda forma de liturgia, es solo relativa, en el sentido de que se esfuerza por restituirle al culto su función de nervadura de toda la existencia. También Pablo escribe: "Ofrezcan su propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como su culto auténtico" (Rm 12, 1; ver Jn 4, 21-24).

Amós y la moral universal

La profecía de Amós introduce en la Biblia una especie de derecho internacional, cuando denuncia los pecados incluso de otras naciones al lado de los de Israel, reconociendo así la validez universal de ciertas reglas morales. La moral no es privilegio exclusivo de un pueblo, no conoce fronteras y, antes que en Moisés, tiene su origen en el Señor del universo.

Las perícopas dedicadas a este grandioso examen de conciencia de las naciones las ha construido en medallones acuñados por una introducción constante: "*Así dice el Señor: por tres delitos y por el cuarto...*" (1, 3.6.9.11; 2, 1.4.6). La expresión numérica cara también a la literatura sapiencial (Pr 30, 15.18.21.29), se repite siete veces, símbolo de la plenitud. Los delitos han alcanzado, pues, un nivel muy alto, están colmando el cáliz de la ira divina (Jr 13, 13; 25, 15-18; Is 51, 17; Ez 23, 32-34). La humanidad entera está envuelta en el pecado y "todos sin distinción, porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios" (Rm 3, 23).

Todo el septenario de las naciones juzgadas se concentra en la misma escena apocalíptica. Un incendio inconmensurable envuelve a cada capital: el Señor mismo aplica el fuego a los palacios de los soberanos y a las murallas monumentales.

En Damasco, ciudad feroz como un trillo de hierro que lo trilla todo, "enviaré fuego a la casa de Hazael, que devorará los palacios de Benadad" (1, 4); en Filistea "enviaré fuego a las murallas de Gaza, que devorará sus palacios" (1, 7); en Fenicia traicionera "enviaré fuego a las murallas de Tiro, que devorará sus palacios" (1, 10); en Edom, pueblo descendiente de Esaú y como él enemigo de su hermano Jacob-Israel (Gn 25), "enviaré fuego a Temán, que devorará los palacios de Bosra" (1, 12). Si los crueles ammonitas para eliminar hasta las raíces la vida de las gentes de Galaad, "abrieron en el vientre a las preñadas de Galaad", "encenderé fuego en la muralla de Rabá, que devorará sus palacios" (1, 13-14). También en Moab, que sacrílegamente deshonró con la cremación los huesos del rey de Edom, "enviaré fuego a Moab, que devorará los palacios de Queriot" (2, 2); Edom es enemigo mortal de Israel, pero el delito cometido contra él es intolerable y la moral no tiene patria. Antes de dirigir el juicio contra Israel, la tierra de su misión, el profeta ataca a Judá, el reino meridional, que "rechazó la ley del Señor y no observó sus mandamientos y decretos, se dejó extraviar por sus ídolos; enviaré fuego a Judá que devorará sus palacios de Jerusalén" (2, 4-5).

Tras esta reseña internacional, Amós lanza una flecha más afilada contra el blanco más cercano a su corazón, Israel, el reino septentrional,

tierra de su predilección. En el oráculo, no obstante tan denso y movido, circula un aire tétrico y angustioso.

> Así dice el Señor: A Israel, por tres delitos y por el cuarto, no le perdonaré; porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias; revuelcan en el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente. Padre e hijo van juntos a una mujer profanando mi santo nombre; se acuestan sobre ropas dejadas en fianza, junto a cualquier altar, beben vino de multas en el templo de su Dios. Yo destruí a los amorreos al llegar ellos: eran altos como cedros, fuertes como encinas; destruí arriba el fruto, abajo la raíz. Yo los saqué a ustedes de Egipto, los conduje por el desierto cuarenta años, para que conquistaran el país amorreo. Nombré profetas a sus hijos, nazireos a sus jóvenes: ¿no es cierto, israelitas? —oráculo del Señor—. Pero ustedes emborrachaban a los nazireos y a los profetas les prohibían profetizar. Pues miren, yo les aplastaré a ustedes en el suelo, como un carro cargado de gavillas: el más veloz no logrará huir, el más fuerte no sacará fuerzas, el soldado no salvará la vida; el arquero no resistirá, el más ágil no se salvará, el jinete no salvará la vida; el más valiente entre los soldados huirá desnudo aquel día —oráculo del Señor—(2, 6-16).

Se evoca el Credo histórico con pasión; y los artículos de fe profesados son tres: el don de la tierra prometida hecho realidad gracias a las victorias sobre los indígenas amorreos estables como cedros y encinas (v. 9); el don de la libertad a través del éxodo de Egipto (v. 10) y el don de la profecía (Moisés, Débora, Samuel, Elías, Eliseo) y del carisma nazireo (Nm 6, 1-21); Sansón, Samuel, los Recabitas de Jr 35, 6-8, signos vitales de la presencia de Dios en medio del pueblo. En otro tiempo Israel había respondido gozosamente a la iniciativa divina, declarando su adhesión en la fe y en el amor. La mirada al presente ofrece un panorama bien distinto. La lista de las apostasías es desconsoladora. Israel no aprieta en sus manos sino injusticias y miserias. En una sociedad con una tasa altísima de corrupción, el "justo" es sinónimo de "pobre", de "esclavo vendido", de "humillado y pisoteado" (vv. 6-7). Las imágenes son violentas. El profeta recogerá la primera en 8, 6: "comprar por dinero al desvalido y al pobre por un par de sandalias". La segunda es una descripción hiperbólica de la avidez de los poderosos que con sus maniobras especuladoras reducen al ciudadano sencillo a la miseria total arrebatándole con engaños hasta los últimos recursos. Al pecado contra los pobres se añaden las demás desvergüenzas que los parásitos de las clases altas coleccionan con desfachatez. Ante todo el delito del verso 7b entendido de manera diferente; o como prostitución cúltica y, por tanto, como idolatría o como incesto condenado por Lv 20, 11-12 o quizá también como abuso contra una joven esclava reducida al papel de prostituta doméstica (ver Ex 20, 7-11).

Sigue en el verso 8 la violación de normas sobre el préstamo de las vestiduras que, según Ex 22, 25-26 y Dt 24, 12-13, sólo podían pedirse para el curso del día. Se añaden luego los desórdenes que acompañaban a los sacrificios de comunión celebrados en los santuarios: el vino, símbolo gozoso de la unión con Dios y con los hermanos, era secuestrado y destinado a las orgías del clero (es fácil recordar el comportamiento equivalente de los hijos de Elí descrito en 1S 2, 13-16). Amós evoca, por último la humillación de los profetas obligados al silencio y de los nazireos constreñidos a violar su voto ascético de abstinencia de bebidas alcohólicas (v. 12).

La revelación realizada por el profeta en el nivel moral de Israel tiene el carácter concreto de las cosas vistas y su indignación no es desfogue de puritanismo o legalismo, sino la proyección de un espíritu atento a las exigencias morales y a la justicia. Amós es realmente una antena sensible a todas las violaciones de los derechos humanos; impaciente ante cualquier vulgaridad, es despreocupado en la acusación. Su poesía, toda argumento, corre derecha a la raíz de los problemas sin lirismos gratuitos, comunicando también al lector el mismo desdén y la misma ansiedad.

Pero infunde también esperanza porque lo sostiene la expectativa de *aquel día* (v. 15). La expresión que se volverá clásica en la literatura profética y apocalíptica, designa el acontecimiento decisivo y resolutivo de la historia humana con el que Dios instaurará su reino de justicia y de paz en un mundo renovado. Las perspectivas actuales que celebran los ricos, los satisfechos, los vividores, los honorables serán totalmente derrumbadas y la verdadera felicidad será destinada a los pobres, a los hambrientos, a los perseguidos (Lc 6, 20-26). Amós proclama también ese derrumbe con ocho vívidas imágenes bélicas (2, 13-15). Los carros armados se hunden en el fango, la infantería ligera queda paralizada, las secciones adiestradas se bloquean, los héroes resultan eliminados, los arqueros no resisten, las tropas de asalto no tienen escapatoria, la caballería es aniquilada y hasta los valientes se abandonan a una fuga en desbandada. Este movido cuadro, sacado de una derrota militar, es el juicio universal dibujado por un profeta batallador. Otra representación rica de imágenes se halla en el capítulo 5.

> ¡Ay de los que ansían el día del Señor! ¿De qué les servirá el día del Señor si es tenebroso y sin luz? Como cuando huye uno del león y topa con el oso, o se mete en casa, apoya la mano en la pared y le pica la culebra. ¿No es el día del Señor tenebroso y sin luz, oscuridad sin resplandor? (5, 18-20).

Al optimismo obtuso de Israel contrapone el profeta una amalgama de terror y pesadilla que sacude las conciencias indiferentes de los políticos y de los opresores, serenamente convencidos de tener que ver

con el acostumbrado, tradicional "buen Dios" tolerante y lejano. El horizonte lóbrego (vv. 18-20) encierra dos escenas de pánico trazadas con estilo sagaz y que son, como siempre, movidísimas. A espaldas del que huye se oye el respiro del león, pero mira que ante él aparece un oso; y luego de esquivar el peligro externo y cerrar la puerta tras las espaldas, se apoya extenuado con una mano en la pared y una serpiente venenosa se le enrosca en la mano y lo muerde.

Amós el visionario

Ezequiel es sin lugar a dudas el maestro de las visiones, producidas por su febril fantasía. Pero también Amós sabe combinar su precisión popular de detalles con el impresionismo visionario. En esa forma ofrece al lector cinco visiones.

Las dos primeras tienen en común la figura del profeta que ejerce la función de intercesor como Moisés ante el pecado de Israel (Ex 32, 11-13): "Señor, perdona: ¿cómo podrá resistir Jacob si es tan pequeño?" (7, 2-3. 5-6). También los demás modelos del profetismo han sido presentados con frecuencia como intercesores: Abrahán en favor de Sodoma (Gn 18, 22-32), Samuel en favor de los israelitas amenazados por los filisteos (1S 7, 8-9). En forma negativa y positiva la idea es remachada por Jeremías y el Salterio: "El Señor me respondió: Aunque estuvieran delante Moisés y Samuel, no me conmovería por ese pueblo" (Jr 15, 1); "Moisés con sus sacerdotes, Samuel con los que invocaban su nombre, invocaban al Señor y El respondía" (Sal 99, 6). Un suceso trágico para la agricultura ocupa el centro de las dos visiones: la invasión de la langosta y la sequía.

> "Esto me mostró el Señor: Preparaba la langosta cuando comenzaba a crecer la hierba (la hierba que brota después de la segazón del rey), y cuando terminaba de devorar la hierba del país" (7, 1-2a).
> "Esto me mostró el Señor: El Señor convocaba a un juicio por el fuego que devoraba el gran Océano y devoraba la Finca" (7, 4).

Ambas escenas son captadas en movimiento, insectos y fuego irrumpen de lejos y vuelan sobre los campos verdegueantes reduciéndolos a terrenos quemados. Joel, que describe pormenorizadamente estas dos plagas fatales para las culturas agrícolas y las ve como un ejército aguerrido y ordenado que asalta y demuele una ciudad, ofrece un espléndido duplicado de estas dos visiones (Jl 1, 4-12; 2, 3-9).

La misma eliminación total de las obras de Israel viene descrita por la tercera visión (7, 7-9). La plomada puede aludir sea a todo lo torcido que el Señor encuentra en el edificio social y religioso de la nación hebrea, sea a la demolición radical de toda estructura sociopolítica

injusta. Por ello, "esa culpa será para ustedes como una grieta que baja en una alta muralla, y la abomba, hasta que de repente, de un golpe, se desmorona" (Is 30, 13) porque el Señor "usa la justicia como una plomada y el derecho como nivel" (Is 28, 17). La "plomada del caos y el nivel del vacío" (Is 34, 11) arrojarán ruina y escombros sobre todo en las alturas idolátricas, sobre los santuarios y sobre la dinastía de Jeroboam II, rey de Samaría.

Siempre con el mismo esquema literario, la cuarta visión recalca un anuncio idéntico de juicio y punición.

> Esto me mostró el Señor:
> Un cesto de higos maduros.
> Me preguntó: ¿Qué ves, Amós?
> Respondí: Un cesto de higos maduros.
> Me explicó: Maduro está mi pueblo, Israel,
> y ya no pasaré de largo.
> Aquel día —oráculo del Señor—
> gemirán las cantoras del templo:
> ¡Cuántos cadáveres arrojados por todas partes!
> ¡Silencio! (8, 1-3).

Para comprender la alusión contenida en esta visión hay que recordar que el lenguaje tiene antes que nada una naturaleza oral y se desarrolla a lo largo de un flujo sonoro. Ahora bien, en la pronunciación septentrional "fruto maduro" (sobre todo el higo) y "fin" sonaban lo mismo (*qes-qais*): el fruto sabroso indica que la estación está para acabar y que ya se perfila el invierno. La madurez es preludio de vejez y exterminio. El gozo se transforma en luto, el canto en silencio, la vida en cadáveres. Si la imagen de los frutos maduros tiene que ver con la visión de los dos canastos de higos de Jeremías 24, el sentido de muerte que envuelve la escena nos lleva a la descripción de la vejez de Qohélet (12, 1-8). Un silencio mortal recorre la nación devastada. "Haré cesar en los pueblos de Judá y en las calles de Jerusalén la voz alegre y la voz gozosa, la voz del novio y la voz de la novia, porque el país será un desierto" (Jr 7, 34; 16, 9; Ap 18, 23).

El mismo desgarro doloroso y violento por la vida acompaña la quinta visión que contempla el derrumbe del santuario de Betel, símbolo de cualquier otro centro de culto impuro y cismático. Ruina y destrucción son el binomio sobre el cual se articula la visión: se derrumban arquitrabes y capiteles, la sangre corre en abundancia.

> Vi al Señor en pie junto al altar, que decía:
> "Golpea los capiteles y trepidarán los umbrales:
> arrancaré a todos los capitanes
> y daré muerte a espada a su séquito;
> no escapará ni un fugitivo,
> no se salvará ni un evadido" (9, 1).

El juicio divino es implacable, vano es todo intento de sustraerse a una presencia que acomete por todas partes. En una espiral sofocante quedan involucrados los dos polos verticales de la tierra (abismo/cielo, cumbre del Carmelo/fondo del Mediterráneo): queda eliminada toda posibilidad de evasión de la mirada indagadora del Señor. Como en la huida impresionante de la presencia de Dios a través de los cuatro puntos cardinales en el Sal 139, 7-12.

Aunque perforen hasta el abismo,
de allí los sacará mi mano;
aunque escalen el cielo,
de allí los derribaré;
aunque se escondan en la cima del Carmelo,
allí los descubriré y agarraré;
aunque se oculten en lo hondo del mar,
allá enviaré la serpiente que los muerda;
aunque vayan cautivos delante del enemigo,
allá enviaré la espada que los mate.
Clavaré en ellos mis ojos
para mal y no para bien (9, 2-4).

Amós ha hecho arder su pasión por la justicia y su condenación de una sociedad injusta. Pero la última palabra no es la maldición: el volumen de este profeta del juicio se cierra con un cuadro luminoso, obra quizá de un redactor final del libro. Es el paraíso de Gn 2 que Dios trazó para el hombre, que la humanidad despreció abandonándolo y que ahora reabre sus puertas a los desterrados.

Resplandece el reino davídico, sede de la presencia divina en la historia (1S 7): reducido a una cabaña agrietada y derruida, volverá a ser imperio poderoso y ciudad santa.

Aquel día
levantaré la choza caída de David,
tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas
hasta reconstruirla como era antaño;
para que conquisten el resto de Edom
y todos los pueblos
que llevaron mi nombre,
—Oráculo del Señor—
que lo cumplirá (9, 11-12).

Santiago, en Jerusalén, invitará a leer esta esperanza a la luz del universalismo introducido por Cristo (Hch 15, 14-18).

Brillan también los campos palestinos bajo el signo de la bendición que se manifiesta en la fertilidad espontánea de la tierra. Los ritmos de la

agricultura (arar, segar, vendimiar, sembrar) adquieren una celeridad inaudita. Las fantásticas imágenes del reino mesiánico soñadas por los rabinos se anticipan en estos montes y colinas que parecen derretirse en arroyos de mosto.

Miren que llegan días
—oráculo del Señor—
cuando el que ara seguirá de cerca al segador
y el que pisa uvas al sembrador;
fluirá licor por los montes
y se derretirán los collados (9, 13).

Resplandece, por último, de felicidad el pueblo hebreo al regresar a su tierra, a sus viñas, a sus ciudades de las que no será arrancado jamás.

Cambiaré la suerte de mi pueblo, Israel:
reconstruirán ciudades arruinadas
y las habitarán,
plantarán viñedos y beberán su vino,
cultivarán huertos y comerán sus frutos.
Los plantaré en su tierra,
y ya no los arrancaré de la tierra que les di,
dice el Señor, tu Dios (9, 14-15).

El testamento de Amós

Podemos idealmente recoger el mensaje de Amós en torno a dos artículos. Amargo el primero y encerrado en el coro desconsolado del pequeño poema de 4, 6-11: "no se convirtieron a mí". Cinco flagelos ordenados en crescendo contra Israel (carestía, sequía, crisis agrícola, peste y mortandad) no lograron conversión sino obstinación en el mal.

Aunque les di... dientes sin estrenar...
no se convirtieron a mí.
Aunque les retuve la lluvia...
no se convirtieron a mí.
Les herí con tizón y neguilla...
no se convirtieron a mí.
Les envié la peste egipcia...
no se convirtieron a mí.
Les envié una catástrofe... como la de Sodoma...
no se convirtieron a mí (4, 6-7.9-11).

La invitación a la conversión, dolorosamente siempre esquivada por Israel, va acompañada del segundo mensaje, más ardiente, de Amós

Busquen el bien, no el mal, y vivirán
y estará realmente con ustedes, como dicen,
el Señor, Dios de los ejércitos.
Odien el mal, amen el bien,
instalen en el tribunal la justicia;
a ver si se apiada el Señor, Dios de los ejércitos,
del resto de José (5, 14-15).

Dios, que con todo concede al hombre un abismo de libertad, no consiente que se desvíe ni un paso del sendero de la justicia y del amor. La elección de Israel no es automática de suerte que el Señor tenga que estar necesariamente "con nosotros". Su misericordia con el "resto de José" (el reino del norte), diezmado por los castigos, es un don que se concede solamente si responden con el "odio al mal y amor al bien" (v. 15). "Búsquenme y vivirán" (5, 4).

La oración de Amós

Esparcido por tres lugares de su volumen nos ha dejado Amós un himno litúrgico que constituye una inmensa celebración al Señor que despliega su grandeza en la creación y en la historia. Casi parece que, al diseminarlo por el texto, el profeta ha querido alimentar su discurso de plegaria y alabanza, convocando al hombre y a la naturaleza a celebrar al Señor en cuyo nombre había profetizado" (7, 15).

El formó las montañas, creó el viento,
descubre al hombre sus pensamientos,
hizo la aurora y el crepúsculo
y camina sobre el dorso de la tierra:
se llama Señor, Dios de los ejércitos.
El creó las Pléyades y Orión,
convierte las sombras en aurora,
el día en noche oscura.
El Señor de los ejércitos,
que al tocar la tierra la zarandea,
en un flujo y reflujo como el Nilo,
y hacen duelo sus habitantes;
que construye en el cielo su escalinata
y cimenta su bóveda sobre la tierra;
que convoca las aguas del mar
y las derrama sobre la superficie de la tierra;
se llama el Señor (4, 13; 5, 8; 9, 5-6).

BIBLIOGRAFIA

A. Bonora, *Amos, profeta della giustizia*, Queriniana, Brescia 1979.
N. M. Loss, *Amos*, Edizioni Paoline, Roma 1979.
C. Sansoni, *Amos, uomo del suo tempo*, en "Bibbia e Oriente" 10 (1968), 253-265.
G. Tourn, *Amos, profeta della giustizia*, Claudiana, Torino 1972.

Oseas, el profeta del amor

El volumen de Oseas es a la vez el fresco de una época y el testimonio de una experiencia personal, pero la trama de los acontecimientos y el cruzarse de la sicología se escapan de la mente para dejar entrever una nueva y original impostación teológica.

Las coordenadas históricas de Oseas

Sus palabras resuenan como las de Amós en el siglo VII aC, en el reino del norte, surgido en 930 al desmembrarse el imperio salomónico. El clima político es lúgubre: continuos golpes de estado han liquidado en menos de dos siglos no menos de cinco dinastías, el poder oculto de los militares sanciona frecuentes regicidios con el consiguiente cortejo de matanzas y normalizaciones. La política exterior avanza en una especie de columpio entre las esferas de influencia de las dos grandes superpotencias, la occidental egipcia y la oriental asiria. Los partidos políticos opuestos convierten el reino de Israel en "ingenua paloma atolondrada, piden ayuda a Egipto, acuden a Asiria" (7, 11). Y los tratados correlativos de asistencia tecnicomilitar se transforman en protectorados político-fiscales, acogidos por los soberanos hebreos que a menudo no duran ni siquiera el espacio de una estación como Zimrí (¡7 días!), Zacarías (6 meses), Salim (1 mes): Los "extranjeros le han comido su fuerza, y él sin enterarse; ya tiene los cabellos entrecanos, y él sin enterarse" (7, 9). Este reino decadente, antes de encaminarse a que lo devoren "como hogaza sin volver" (7, 9) por el imperialismo asirio en 721, logra cierto fulgor de bienestar que lo embriaga de nacionalismo. Es el período del largo gobierno de Jeroboam II (786-746), heredero del *boom* económico iniciado con Acab y su esposa fenicia, Jezabel. La expansión económica en una fase de decadencia tiene la consistencia de un fuego artificial pero entusiasma y engendra una situación de desequilibrios sociales, de

macroscópicas injusticias y de laxitud eticorreligiosa. El orgullo nacionalista, el capitalismo más desenfrenado, el paganismo, ocultan en realidad impotencia, debilidad y soledad.

La crisis religiosa, alimentada por la política de Jezabel, es ahora total. Los santuarios del norte que al comienzo debían encarnar la réplica del altar respecto del templo de Jerusalén, perteneciente al reino meridional, se transforman en centros cultuales cananeos y paganos. Florece en ellos la prostitución sagrada con su aparato de ritos orgiásticos, con su concretez fascinante para una civilización agrícola que ve en la fertilidad la más elevada manifestación de la divinidad. El libro de los Reyes se halla tejido totalmente de una continua y triste confesión, la del pecado "original" del fundador del reino septentrional, Jeroboam I, que "hizo dos becerros de oro..., colocó un becerro en Betel y el otro en Dan" (1R 12, 28-29), a lo largo de la lista de sus sucesores que "hicieron lo que el Señor reprueba imitando la conducta de sus padres y los pecados que ellos hicieron cometer a Israel" (1R 15, 26), hasta la caída del reino que "sucedió porque, sirviendo a otros dioses, los israelitas habían pecado contra el Señor, su Dios; ...procedieron según las costumbres de las naciones que el Señor había expulsado ante ellos y que introdujeron los reyes nombrados por ellos mismos" (2R 17, 7-8).

La sacralización de la sexualidad en los cultos de Baal será visible en filigrana en la inquietante experiencia personal de Oseas.

Las coordenadas sicológicas de Oseas

El escuchar directamente la poesía apasionada de Oseas revela al momento el vocabulario del amor: "Amar, seducir, esposa, matrimonio, esposo mío, hablar al corazón, noviazgo, regalos de amor, abandonar, olvidar, traicionar, mentir, adulterio, odiar, cubrirse de vergüenza, descubrir la desnudez, irse tras de los amantes, buscar, engendrar hijos ilegítimos, prostituirse, tener espíritu de prostitución...": es el soliloquio y desahogo de un enamorado traicionado. Escuchemos ahora la confesión que el profeta hace en tercera persona en el capítulo 1 y en primera persona en el capítulo 3 y la convertirá en emblemática para Israel en el capítulo 2.

> Comienzan las palabras del Señor a Oseas:
> Dijo el Señor a Oseas:
> —Anda, toma una mujer prostituta
> y ten hijos bastardos,
> porque el país está prostituido,
> alejado del Señor.
> Fue y tomó a Gomer, hija de Diblain,
> que concibió y dio a luz un hijo.

El Señor le dijo: —Llámalo "Yezrael",
porque muy pronto tomaré cuentas
de la sangre de Yezrael a la dinastía de Jehú
y pondré fin al reino de Israel.
Aquel día romperé el arco de Israel
en el valle de Yezrael;
Ella volvió a concebir y dio a luz una hija.
El Señor le dijo: —Llámala "Incompadecida",
porque ya no me compadeceré de Israel
ni lo perdonaré...
Cuando destetó a Incompadecida,
concibió y dio a luz un hijo.
El Señor le dijo: —Llámalo "No-pueblo-mío",
porque ustedes no son mi pueblo
y yo no estoy con ustedes (1, 2-6. 8-9).

El fragmento autobiográfico está empapado de amargura, aunque a nosotros occidentales nos suene como una ficción literaria para expresar un juicio negativo sobre la prostitución sagrada de Israel. Gomer, la mujer amada pero infiel, es símbolo vivo, trágicamente elocuente. Con un procedimiento que se volverá a encontrar también en Isaías (7, 3; 8, 1-4; 10, 21), los nombres de los hijos se convierten en una síntesis programática del mensaje que Dios quiere consignar al profeta para su pueblo. El nombre es en la Biblia sinónimo de la personalidad de un individuo, es indicador de su destino. Los tres nombres resuenan, pues, como tres actos de acusación contra la infidelidad de Israel frente a los grandes compromisos de la Alianza asumidos en el Sinaí (Ex 19-24) y Siquem (Jos 24). En la carne viva de estos tres niños, se resume la secuencia de la historia de Israel, hecha de idolatría, rechazos, delitos. "*Incompadecida* reevoca el amor de Dios que, como dice la palabra hebrea usada *(rhm)*, es "visceral" precisamente como el de una madre que "no olvida a su criatura, ni deja de querer al hijo de sus entrañas" (Is 49, 15). Israel ha enfriado sistemáticamente ese amor.

"*No-pueblo-mío* es, en cambio, la negación de la fórmula clásica de la alianza Dios-Israel: "Seré su Dios y ustedes serán mi pueblo" (Lv 26, 12; ver Jr 7, 23; Ez 11, 20; Za 8, 8...). Dios vuelve a ser un extraño, una realidad indescifrable, que ya no aparece como el "Yo Soy" de la visión de Moisés (el v. 9 alude a la expresión "Soy el que soy": Gn 3, 14). Y también *Yezrael* enciende un recuerdo lúgubre, la ciudad galilea del masacre realizado por el golpe de estado del general Jehú (2R 10, 1-11).

La familia del profeta es así el breve compendio cifrado de una larga experiencia de pecado, el hecho de una crisis familiar contiene el reflejo simbólico de la ruptura con Dios, el relato de una experiencia personal se transforma en "signos y presagios para Israel de parte del Señor de los ejércitos" (Is 8, 18).

Las coordenadas teológicas de Oseas

Toda búsqueda religiosa desde sus primeros pasos trata de definir el sistema de las relaciones que se dan entre Dios y el hombre. La Biblia ha definido este diálogo con el término "alianza" utilizando una idea tomada probablemente del mundo diplomático cultural de la "media-luna fértil" de Oriente. El texto que ilumina mejor todo esto es Jos 24 que contiene casi como en un microcosmos el Pentateuco, los cinco primeros grandes libros de la Biblia. La cornisa espacial de texto es Siquem, el centro en el que las doce Tribus vuelven a encontrar su unidad nacional; la cornisa temporal es la entrada en la tierra, vértice del Exodo. Los 13 primeros versos pronuncian los artículos de fe del Credo de Israel que, lejos de ser un elenco de los atributos abstractos del Señor, como sucede en la recitación litánica de los 99 atributos de Alá en el Islam, es "memorial" de sus gestas salvíficas que puntualizan el pasado de Israel y se reactualizan en el presente (Dt 26, 5-11). En los tratados diplomáticos de oriente éste era el gesto que ponía en marcha la relación: El gran rey recordaba al vasallo los actos pasados de su amistad (en Jos 24: la vocación de los patriarcas, la libertad en el Exodo y la tierra prometida) que darían comienzo a un futuro de nuevos y más estrechos vínculos. A la propuesta del hombre debe responder el hombre con una decisión libre y responsable, puntualizada en los versos 14-27 del texto citado. Catorce veces se oye resonar el verbo de la respuesta: "serviremos al Señor". *Servir* es adherir exclusivamente al verdadero Dios abandonando los ídolos, es seguir sólo sus caminos, y amarlo con todo el corazón, el alma y las fuerzas (Dt 6, 5), es respetarlo reconociendo su trascendencia, es creer en El. El origen mismo de este esquema nos presenta la alianza bajo una forma de tipo político. Dios considera al hombre como una potencia con quien desea entablar una relación de colaboración para llevar a cabo un proyecto común en el universo. Es lo que acontece con Abrahán (Gn 15; 17), con Israel en el Sinaí (Ex 19-24) y con el hombre de todos los tiempos en Adán (Gn 1-3) y Noé (Gn 6-9).

El profetismo cambia de lugar el objetivo del tratado político para orientarlo hacia el vínculo de amor nupcial. A la relación entre dos fuerzas que hacen coalición en el respeto mutuo de su grandeza sustituye la ternísima relación de amor entre dos novios que se buscan en el amor y la intimidad. El amor humano se convierte así en el paradigma del amor de Dios al hombre y de la respuesta humana al Dios que es amor (1 Jn 4, 8.16). El punto de partida es terrestre y humano: "la alegría que encuentra el marido con su esposa la encontrará tu Dios contigo", dice el Señor en Is 62, 5. El Cantar de los cantares, poema inefable de amor, gira en torno a esta lógica. En el amor humano se lee el amor de Dios: si existe el amor, existe Dios. En la vida terrena, quien ama conoce a Dios (1 Jn 4, 8) e irradia a Dios revelándolo a la humanidad que lo busca. No es tanto la

exaltación de una mística estática, evanescente, cuanto la exhortación concreta a acoger en la realidad de amor, de bien, de la naturaleza, la respuesta al Dios que nos ama. El espléndido y apasionado poema de Oseas 2, lectura teológica de la experiencia personal descrita en el capítulo 1, es una demostración incisiva de ello. En *crescendo* apasionado la lírica, desde una escena de oscuridad (vv. 4-15) en que se concreta el pecado de Israel como adulterio consumado en los ritos de la fertilidad, se cambia de sitio hacia una escena de luz (vv. 16-25) en el que Israel abre la nueva página de la conversión: "Voy a volver a mi primer marido, porque entonces me iba mejor que ahora" (2, 9). A la traición de la esposa, llena de dones, que persigue la ilusión de otros amores, corresponde la fidelidad del Señor que permanece a la espera en el hogar ahora vacío. El sabe que un día resonarán de nuevo los pasos de la mujer amada y El la colocará una vez más en su sitio de honor.

Todo se transformará entonces en una nueva, exaltante primavera. El desierto árido, resultado de la invocación de los dioses de la fertilidad, será recuperado como el lugar de la intimidad, del amor de dos novios que se buscan y se desean (v. 16). El paisaje que los rodea se transformará, entonces, en una reedición del Edén (vv. 20.23); el valle de Acor, es decir, de la Desgracia, cambiará su nombre y por lo mismo su realidad en "Puerta de Esperanza" (v. 17). Con un juego de palabras intraducible vinculado al término Baal que significa a la vez "ídolo", "dueño, amo", "marido", Oseas exclama: "Aquel día me llamarás Esposo mío, ya no me llamarás Idolo mío" (v. 18). Los hijos del profeta que llevaban en sus nombres el testimonio de la ruptura de Israel con Dios (Yezrael, Incompadecida, No-pueblo-mío), se vuelven ahora símbolo de la comunión con Dios (Compadecida, Pueblo-mío, Yezrael entendido aquí en su etimología como "germen" del nuevo pueblo fiel: v. 25). La separación se anula con la fórmula solemne de la alianza para convertirse en el "sí" de un matrimonio de amor: "Pueblo mío - Dios mío" (v. 25). "Esto queda: fe, esperanza, amor; estas tres, y de ellas la más valiosa es el amor" (1Co 13, 13).

Pleiteen con su madre, pleiteen,
que ella no es mi mujer ni yo soy su marido,
para que se quite de la cara sus fornicaciones
y sus adulterios de entre los pechos;
si no, la dejaré desnuda y en cueros, como el día que nació;
la convertiré en estepa, la transformaré
en tierra yerma, la mataré de sed.
De sus hijos no me compadeceré,
porque son hijos bastardos.
Sí, su madre se ha prostituido,
se ha deshonrado la que los engendró.

Se decía: Me voy con mis amantes,
que me dan mi pan y mi agua,
mi lana y mi lino, mi vino y mi aceite.
Pues bien, voy a vallar su camino con zarzales
y le voy a poner delante una barrera
para que no encuentre sus senderos.
Perseguirá a sus amantes y no los alcanzará,
los buscará y no los encontrará.
Y dirá: Voy a volver con mi primer marido,
porque entonces me iba mejor que ahora.
Ella no comprende que era yo quien le daba
el trigo y el vino y el aceite,
y oro y plata en abundancia
que han utilizado para Baal.
Por eso le quitaré otra vez
mi trigo en su tiempo y mi vino en su sazón;
recobraré mi lana y mi lino,
con que cubría su desnudez.
Descubriré su infamia ante sus amantes,
y nadie la librará de mi mano;
pondré fin a sus alegrías, sus fiestas,
sus novilunios,
sus sábados y todas sus solemnidades.
Arrasaré su vid y su higuera, de los que decía:
son mi paga, me las dieron mis amantes.
Los reduciré a matorrales
y los devorarán las alimañas.
Le tomaré cuenta
de cuando ofrecía incienso a los Baales
y se endomingaba con aretes y gargantillas
para ir con sus amantes,
olvidándose de mí —dice el Señor—.
Por tanto, mira, voy a seducirla
llevándomela al desierto y hablándole al corazón.
Allí le daré sus viñas,
y el Valle de la Desgracia
será Paso de Esperanza;
Allí me responderá como en su juventud,
como cuando salió de Egipto.
Aquel día —oráculo del Señor—
me llamarás Esposo mío,
ya no me llamarás Idolo mío.
Le apartaré de la boca los nombres de los Baales
y sus nombres no serán invocados.
Aquel día haré para ellos una alianza
con las fieras salvajes,
con las aves del cielo
y los reptiles de la tierra.

Arco y espada y armas romperé en el país,
y los haré dormir tranquilos.
Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo
a precio de justicia y derecho, de afecto y de cariño.
Me casaré contigo a precio de fidelidad,
y conocerás al Señor.
Aquel día escucharé —oráculo del Señor—,
escucharé al cielo, éste escuchará a la tierra,
la tierra escuchará al trigo y al vino y al aceite
y éstos escucharán a Yezrael.
Y me la sembraré en el país,
me compadeceré de Incompadecida
y diré a No-pueblo-mío: Eres mi pueblo,
y él responderá: Dios mío (2, 4-25).

Oseas es la fuente de un movimiento que penetrará en todo el profetismo: el amor entre Dios e Israel será explorado en sus matices, en su mezcla de ternura y fidelidad, en sus secretos y en sus alegrías. Para esta antología escojamos ahora algunos pasajes.

Esto dice el Señor: ¡Jerusalén!, cananea de casta y de cuna: tu padre era amorreo y tu madre era hitita. El día en que naciste no te cortaron el ombligo, no te bañaron ni frotaron con sal, ni te envolvieron en pañales. Nadie se apiadó de ti haciéndote uno de estos menesteres, por compasión, sino que te arrojaron a campo abierto, asqueados de ti, el día en que naciste. Pasando yo a tu lado, te vi chapoteando en tu propia sangre, y te dije mientras yacías en tu sangre: "Sigue viviendo y crece como brote campestre"... Pasando de nuevo a tu lado, te vi en la edad del amor; extendí sobre ti mi manto para cubrir tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo —oráculo del Señor— y fuiste mía... Lucías joyas de oro y plata y vestidos de lino, seda y bordado; comías flor de harina, miel y aceite; estabas guapísima y prosperaste más que una reina. Cundió entre los pueblos la fama de tu belleza, completa con las galas con que te atavié —oráculo del Señor—. Te sentiste segura en tu belleza y amparada en tu fama fornicaste y te prostituiste con el primero que pasaba... Hija eres de tu madre, que aborreció marido e hijos; hermana eres de tus hermanas, que aborrecieron maridos e hijos. Tu hermana la mayor es Samaría con sus villas, situada a tu izquierda; tu hermana la pequeña, situada a tu derecha, es Sodoma con sus villas. No sólo seguiste sus caminos e imitaste sus abominaciones, sino que te pareció poco y las ganaste en conducta depravada... Pues así dice el Señor: Actuaré contigo conforme a tus acciones, pues menospreciaste el juramento y quebraste la alianza. Pero yo me acordaré de la alianza que hice contigo cuando eras moza y haré contigo una alianza eterna. Tú te acordarás de tu conducta y te sonrojarás, al acoger a tus hermanas, las mayores y las más pequeñas; pues yo te las daré como hijas, mas no en virtud de tu alianza. Yo mismo haré alianza contigo y sabrás que yo soy el Señor, para que te acuerdes y te sonrojes y no vuelvas

a abrir la boca de vergüenza, cuando yo te perdone todo lo que hiciste —oráculo del Señor— (Ez 16, 3-5.8.13-15.45-47.59-63).

El simbolismo nupcial, ejecutado por el arte de Ezequiel, se transforma en una completa alegoría que traza todo el itinerario de pecado de la historia de Israel. Aquella niña salvaje y abandonada como una expósita no ha dado otra respuesta al amor de quien la acogió al borde del sendero, que un frenesí de traiciones e infidelidades. Toda nuestra historia está estructurada sobre el pecado, sobre un catálogo de iniquidades que incluso Sodoma podría envidiar: "soberbia, hartura, ocio indolente, no dar una mano al desgraciado y al pobre" (v. 49). Sin embargo, Dios cuyo amor no es limitado como el humano, tiene el valor de romper la cadena de las perversiones humanas. Y llama una vez más a su esposa a una alianza "eterna" (v. 60), indestructible. Que no nace de un paso a la conversión dado por nosotros, sino de la misericordia gratuita y amorosa de Dios que "nos ama primero" (1 Jn 4, 10) y que "nos trata como lo exige su nombre y no según nuestra mala conducta y nuestras obras perversas" (Ez 20, 44).

También otro profeta del destierro, el Segundo Isaías (Is 40-55), que hallaremos en seguida, profundiza la relación de intimidad que vincula a Dios con el hombre.

Alégrate, la estéril, que no dabas a luz,
rompe a cantar de júbilo la que no tenías dolores;
porque la abandonada tendrá más hijos
que la casada —dice el Señor—.
El que te hizo te tomará por esposa:
su nombre es Señor de los ejércitos.
Tu redentor es el santo de Israel,
se llama Dios de toda la tierra.
Como a mujer abandonada y abatida
te vuelve a llamar el Señor;
como a esposa de juventud, repudiada,
—dice tu Dios—.
Por un instante te abandoné,
pero con gran cariño te reuniré.
En un arrebato de ira te escondí un instante mi rostro,
pero con misericordia eterna te quiero
—dice el Señor, tu redentor—.
Me sucede como en tiempo de Noé:
Juré que las aguas del diluvio
no volverían a cubrir la tierra;
así juro no airarme contra ti ni amenazarte.
Aunque se retiren los montes y vacilen las colinas,
no se retirará de ti mi misericordia
ni mi alianza de paz vacilará
—dice el Señor, que te quiere— (Is 54, 1.5-10).

La esterilidad del hombre hecha de vacío y de miserias se libera; Dios fecunda nuevamente el desierto reconciliando al hombre con el mundo y consigo para siempre (v. 10). La misericordia de Dios no conoce límites, no encuentra barreras infranqueables "porque su amor es eterno", como repite insistentemente la oración litánica, del "Gran Hallel", el Salmo 136. Más aun, el amor prosigue con mayor fuerza, comienza casi desde el primer paso, a los tiempos en que se era joven y entusiasta ("a los días de Noé": v. 9); la separación desaparece en un "instante", la reconciliación, en cambio, es "inmensa" (v. 7).

Otro excepcional poema de un profeta del destierro ha sido recogido en el volumen de Isaías. El joven rey ha salido a la batalla, su victoria ha sido trastornadora y ahora entra de regreso a su capital donde celebrará sus bodas precisamente en el día del triunfo. Así Jerusalén es, al mismo tiempo, *metro-poli*, es decir figura de una madre (Is 49, 15-21) y esposa impaciente en la preparación de su atuendo nupcial. Con una vívida superposición de imágenes, el esposo aparece como el sol, esperado ansiosamente a la aurora (Sal 130, 6). Finalmente brilla ya con pleno esplendor: la ciudad, con sus murallas bañadas por el sol, parece brillar como una corona de oro. La ciudad se convierte entonces en la corona que el esposo impone en la cabeza de su mujer que gracias al matrimonio es la nueva reina y recibe el nuevo nombre. El gozo trepidante de la luna de miel es la felicidad misma de Dios abandonado al amor de su pueblo. Un mensajero invita a salir al encuentro del esposo y la emoción de su canto es la de todo el pueblo:

> Por amor de Sión no callaré,
> por amor de Jerusalén no descansaré,
> hasta que rompa la aurora de su justicia
> y su salvación llamee como antorcha.
> Los pueblos verán tu justicia, y los reyes, tu gloria;
> te pondrán un nombre nuevo pronunciado por boca del Señor.
> Serás corona fúlgida en la mano del Señor
> y diadema real en la palma de tu Dios.
> Ya no te llamarán "abandonada" ni a tu tierra, "devastada";
> a ti te llamarán "Mi Favorita", y a tu tierra, "Desposada";
> porque el Señor te prefiere a ti, y tu tierra tendrá marido.
> Como un joven se casa con su novia,
> así te desposa el que te construyó;
> la alegría que encuentra el marido con la esposa
> la encontrará tu Dios contigo (Is 62, 1-5).

Pero Oseas descubre en el rostro de Dios otra fisonomía, es la *imagen paterna* tiernamente descrita en 11, 1-9. Representa a Dios en la actitud familiar del padre que trata de hacer tomar su alimento al hijo caprichoso: lo levanta hasta la mejilla para hacerlo comer. Luego toma de la

mano a su hijo, enseñándole a mover sus pasos por los caminos del mundo. "Para que reconozcas que el Señor, tu Dios, te ha educado como un padre educa a su hijo" (Dt 8, 5).

Cuando Israel era niño, lo amé,
y desde Egipto llamé a mi hijo.
Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí:
ofrecían sacrificios a los Baales
y quemaban ofrendas a sus ídolos.
Yo enseñé a andar a Efraim y lo llevé en mis brazos,
y ellos sin darse cuenta de que yo los cuidaba.
Con correas de amor los atraía, con cuerdas de cariño.
Fui para ellos como quien levanta el yugo de la cerviz;
me inclinaba y les daba de comer...
¿Cómo podré dejarte, Efraim; entregarte a ti, Israel?...
Me da un vuelco el corazón,
se me revuelcan todas las entrañas (11, 1-4.8).

Se da pues una seguridad: sobre el disco uniforme de los acontecimientos e interrogantes, el hombre no es solitario ni perdido. Más aun, desde los comienzos de su existencia, Dios se halla presente y atento. Así fue en un tiempo para Sansón, el juez carismático "consagrado por Dios desde el seno materno" (Jc 13, 5), para Samuel entregado por Ana en voto "al Señor por todos los días de su vida" (1S 1, 11), para Jeremías "escogido antes de que se formara en el vientre, consagrado antes de que saliera del seno materno" (Jr 1, 5), para el Bautista "lleno de Espíritu Santo ya en el vientre de su madre" (Lc 1, 15). Y así para todos los creyentes cuyo itinerario de salvación ha sido preparado por el Padre "antes de la creación del mundo para que estuviéramos consagrados y sin defecto ante El por el amor; destinándonos ya entonces a ser adoptados por hijos suyos por medio de Jesucristo" (Ef 1, 4-5). La última página del profeta del amor de Dios está cargada de conmoción y es una última, patética llamada a la conversión.

Conviértete, Israel, al Señor, tu Dios,
que tropezaste en tu culpa.
Preparen su discurso
y conviértanse al Señor; díganle:
"Perdona del todo nuestra culpa;
acepta el don que te ofrecemos,
el fruto de nuestros labios".
Curaré su apostasía,
los querré sin que lo merezcan,
mi cólera ya se ha apartado de ellos.
Será rocío para Israel:
florecerá como azucena

y arraigará como álamo;
echará vástagos, tendrá la lozanía del olivo
y el aroma del Líbano;
volverán a morar a su sombra,
revivirán como el trigo,
florecerán como la vid,
serán famosos como el vino del Líbano.
Efraím, ¿Qué tengo yo que ver con las imágenes?
Yo contesto y miro. Yo soy abeto frondoso:
de mí proceden tus frutos (14, 2-3.5-9).

El pasado de pecado es como una piedra de tropiezo que hace caer por tierra (v. 2), es la negación de esa seguridad que sólo otra piedra puede dar, es decir, el Señor, nuestra roca. Pero la mirada debe dirigirse hacia el futuro, los labios deben pronunciar las palabras de la liturgia penitencial: "Perdona toda nuestra culpa: acepta el don que te ofrecemos" (v. 3). Dios responde, entonces, con su gracia y su amor (v. 5). Regresa para todos el paraíso del Edén, es el gozo de la liberación que inunda y contagia la tierra. Dios solo, semejante a un abeto siempre frondoso (v. 9), nos da la verdadera vida que en vano hemos buscado lejos de El o colocándonos en su lugar (Gn 2-3).

BIBLIOGRAFIA

G. BERNINI, *Osea*, Edizioni Paoline, Roma 1970.

U. DEVESCOVI, *La nuova alleanza in Osea (2, 16-25)*, en "Bibbia e Oriente" 1 (1959), 172-178.

A. FANULI, *Osea, il profeta dell'amore*, Queriniana, Brescia 1984.

A. MELLO, *L'amore paterno di Dio in Osea e Geremia*, en "Parola Spirito Vita" 10 (1984), 22-34.

A. PENNA, *Amore nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1972.

G. RAVASI, *Il rapporto uomo-donna, simbolo dell'alleanza, nei profeti*, en "Parola Spirito Vita" 13 (1986), 41-56.

S. VIRGULIN, *La figlia di Sion, vergine e sposa del Signore*, en "Parola Spirito Vita" 12 (1985), 31-44; *La sposa infedele in Osea*, en "Parola Spirito Vita" 13 (1986), 27-39.

ISAIAS

"El rollo de Isaías" que el mismo Jesús desenrolló en la sinagoga de su pueblo, Nazaret (Lc 4, 17-20), que los "monjes" puritanos y devotos de Qumrán nos han transmitido en un texto oculto en las grutas cercanas a su monasterio, descubierto por un pastor en 1947, es un libro que avanza espontáneamente hacia el lector hasta tocarlo, pero que en más de una página parece retroceder y escaparse de sus manos. Las imágenes de un antiguo rabino son pertinentes: la obra de Isaías corre como un río, crece como un árbol que abraza todo el espacio con la masa compacta de su follaje y de su aire. Por eso, en vez de anteponer largas introducciones, es mejor buscar inmediatamente en estas páginas, fielmente transmitidas aunque no siempre felizmente coleccionadas por los redactores, el retrato en movimiento de este profeta reconocido como el Dante de la poesía hebrea. Sus palabras, tal como las poseemos, no tendrán ciertamente la continuidad de una historia con principio, desarrollo y fin, no entretejerán con nitidez el trasfondo histórico orgánico de las fluctuantes políticas del reino meridional de Judá. Al terminar nuestra lectura tendremos entre las manos muchos segmentos de historia nacional, de experiencias personales, de impostaciones teológicas, de perfiles meticulosos, de expresiones calibradas con precisión. Pero será precisamente este material directo el que haga brotar los delineamientos de Isaías, cuyo nombre tiene el mismo significado que el de Jesús, "el Señor salva" (Mt 1, 21). Será un retrato espontáneo y sencillo, libre de las ambigüedades y de las interpretaciones demasiado lejanas de su mundo. Un mundo en el que él se ha movido como protagonista al menos por cuarenta años, desde el día en que desde "el año de la muerte del rey Ozías" (Is 6, 1: 740 aC), pasando luego bajo los reinos de Jotam (740-736) y Ajaz (736-716), hasta Ezequías (716-687), mientras las dos superpotencias, egipcia y asiria, se disputaban en las esferas respectivas de influencia los dos reinos de Palestina.

Sigamos, pues, la colección isaiana tal como se nos ofrece, aunque las alusiones cronológicas y las situaciones ambientales no sean muy

rectilíneas y nos obliguen a repeticiones y a volver a comenzar. A menudo sucederá que pasajes anagráficamente de exordio sean por su naturaleza y sustancia obra de la madurez. Pero las palabras de Isaías no son un discurso orgánico, son más bien una invitación a la escucha, a una forma de tender el oído para captar el misterio de Dios y el sentido del hombre y del mundo.

El primer Isaías

Páginas de apertura: Judá y Jerusalén

La primera palabra de Isaías es tajante y deja traslucir una ironía despiadada. Se compone fundamentalmente de dos requisitorias procesuales (*rib* vv. 1-9 y 10-20): es un proceso preliminar y una peroración por la ruptura de la Alianza por parte de Israel, sobre todo por las violaciones de la justicia. El profeta es, como en el libro de Job, el "satán", es decir el ministro público encargado de acusar, pero es también el "ángel" de Dios, es decir, el portador de la sentencia absolutoria. Testigos son de ordinario los elementos cósmicos, espectadores atónitos de la rebelión humana (v. 2: cielos-tierra; ver Is 3, 13-15; Os 2, 4; 4, 1-3; Mi 6, 2-8).

Israel es un hijo (v. 2), y a pesar de que su bestialidad al pecar es tal que hasta los animales pueden darle una lección de sabiduría, está impregnada de tristeza.

> Oigan, cielos; escucha, tierra;
> que habla el Señor:
> hijos he criado y educado,
> y ellos se han rebelado contra mí.
> Conoce el buey a su amo,
> y el asno el pesebre del dueño;
> Israel no reconoce,
> mi pueblo no recapacita (1, 2-3).

Jeremías 8, 7 escribirá: "Aún la cigüeña en el cielo conoce su tiempo, la tórtola, la golondrina, la grulla vuelven puntualmente a su hora; pero mi pueblo no comprende el mandato del Señor".

Israel es "gente, pueblo, raza, hijo" amado de Dios, pero otros tantos adjetivos humillan estas cuatro características: "es pecador, cargado de

iniquidad, malvado, corrompido" (v. 4), por lo cual "la cabeza es una llaga, el corazón está agotado". Ahora es un cuerpo destrozado, herido y llagado.

De la planta del pie a la cabeza
no queda parte ilesa:
llagas, cardenales, heridas recientes,
no exprimidas ni vendadas,
ni aliviadas con ungüento.
Su tierra está devastada,
sus ciudades incendiadas,
sus campos, ante ustedes,
los devoran extranjeros.
¡Desolación como en la catástrofe de Sodoma!
Y Sión, la capital,
ha quedado como cabaña de viñedo,
como choza de melonar,
como ciudad sitiada.
Si el Señor de los ejércitos
no nos hubiera dejado un resto,
seríamos como Sodoma,
nos pareceríamos a Gomorra (1, 6-9).

La imagen del cuerpo devastado sobrepuja la de una tierra devastada y pasada a sangre y fuego. En el trasfondo, el fulgor del fuego de Sodoma, paradigma del castigo divino, arroja un tinte sombrío sobre el destino de Israel. El cuadro que describe la catástrofe en términos de contrapeso según la historiografía profética, contiene quizá una referencia histórica precisa. En torno al 701, el imperio asirio, a causa de la muerte de Sargón II, parece ser presa de una crisis irreversible causada por luchas intestinas. Judá intenta una coalición con dos ciudades-estado de la Pentápolis filistea, Accarón y Ascalón, y entabla negociaciones diplomáticas con Egipto y con la tercera potencia naciente, Babilonia (2R 20, 12-19). Parece que el momento para una guerra de liberación está cercano. Pero el sueño se esfuma pronto: el nuevo soberano asirio Senaquerib elimina en forma fulminante el cuerpo de expediciones ciertamente nada brillantes de Egipto, doblega la Filistea, conquista 46 centros hebreos, y como testifican también sus Anales ("prisma de Taylor"), asedia a Lakis y a Jerusalén. Ezequías, rey de Judá, no tiene otra alternativa que la rendición que reduce a Jerusalén a la situación de una ciudad-estado, prácticamente carente de territorio (2R 18, 13-16). El derrumbe total fue evitado por la presión externa de Egipto, aunque 2R 18, 17ss reelabore en clave milagrosa y épica la salvación de Jerusalén.

La imagen del cuerpo herido por la gangrena que derriba toda estructura ósea lo había aplicado ya Oseas al reino de Israel, perturbado por los estertores de una guerra. El diagnóstico que ambos profetas formulan coincide con la realidad: Israel y Judá son compañeros de desventura frente a Asiria (en Oseas estamos en 734) de la cual son vasallos por conquista o por elección precautelativa. Los dos reinos son por tanto intrínsecamente frágiles y enfermos y el riesgo del derrumbe total es incumbente como una fiera pronta a desgarrar. Estas son las palabras de Oseas:

> "Pues yo soy polilla para Efraím, carcoma para la casa de Judá. Cuando Efraim vio su enfermedad y Judá su llaga, fue Efraim a Asiria, mandó recado al emperador, pero él no puede curarlos ni sanarlos de la llaga. Pues yo seré león para Efraím, leoncillo para la casa de Judá. Yo mismo haré presa y me iré, la llevaré sin que nadie la salve" (Os 5, 12-14; ver 8, 7-10).

Antes de escuchar la segunda, durísima requisitoria, dos expresiones isaianas merecen precisarse dada su importancia.

Se define a Dios como el *Santo de Israel* (1, 4; ver 5, 19.24; 10, 20; 12, 6; 17, 7; 30, 11-12; 37, 23; 41, 14.16.20; 43, 3; 45, 11). Es una fórmula que busca unificar dos componentes en sí antitéticos y que en teología se denominan la trascendencia y la inmanencia de Dios. Ciertamente, el Señor es ante todo "santo", es decir como sugiere la idea semítica de "santidad", el Otro por excelencia, el diferente, el separado, el sagrado que se opone al profano. Su nombre, YHWH, es impronunciable; para que labios humanos puedan pronunciar su mensaje es necesario que sean purificados por un fuego que queme las escorias impuras y los residuos de la profanación (Is 6, 5-7). Ahora bien, este Dios tan lejano, irreductible a esquemas humanos, no representable en imágenes materiales (Ex 20, 4-5) es sin embargo, "de Israel", ha elegido estar al lado de un pueblo, compartir sus anhelos, sus esperanzas, sus oscuridades, caminar con él a lo largo de las vicisitudes históricas.

En base a esta presencia amiga, llamada por Isaías "Emmanuel=Dios-con-nosotros", se comprende la segunda categoría, *el resto de Israel* (1, 9; ver 4, 2-3; 10, 20-21; 28, 5; 37, 32). En la catástrofe del pecado y sus consiguientes castigos históricos, un puñado de fieles se mantendrá siempre al lado del Señor en la fidelidad y el amor. Gracias a ellos la línea de la historia de la salvación no se interrumpirá, ellos encarnarán más bien la meta final en la que "Dios será todo en todos" (1Co 15, 28). No son necesariamente los escapados del destierro, como lo entenderá Jr 31, 2 ni mucho menos pueden reducirse a la pureza biológica de la raza judía, como es la tendencia en tiempos de Esdras y Nehemías, en la reconstrucción postexílica del Estado de Israel. Lo son más bien los "pobres de Yahvé", símbolo del abandono total en el Señor (Is 2, 22; 7, 9;

8, 6; 28, 16; 30, 15-18), a través de los cuales el Señor adelanta su proyecto de salvación para toda la humanidad. "Será un pueblo pobre y humilde... que no cometerá crímenes" (So 3, 12-13).

El insulto con que se había cerrado el primer ataque contra Israel abre ahora el segundo (vv. 10-20): Dios no lanza ya el fuego como sobre Sodoma, sino su palabra acusadora, "paladín inexorable... espada afilada" (Sb 18, 15; ver v. 20). La comunidad podrá reunirse para elevar su plegaria al Señor sólo cuando esté libre interior y socialmente. Isaías ve en el templo la parada de los altos funcionarios, de las clases en el poder que en primera fila están ofreciendo un sacrificio solemne. La palabra de Dios prorrumpe en sus labios con inaudita violencia.

Oigan la palabra del Señor,
príncipes de Sodoma;
escucha la enseñanza de nuestro Dios,
pueblo de Gomorra.
¿Qué importa el número de sus sacrificios?
—dice el Señor—
Estoy harto de holocaustos de carneros,
de grasa de cebones;
la sangre de novillos,
corderos y machos cabríos no me agrada.
¿Por qué entran a visitarme?
¿Quién pide algo de sus manos
cuando pisan mis atrios?
No me traigan más dones vacíos,
jamás incienso execrable.
Novilunios, sábados, asambleas, no los aguanto.
Sus solemnidades y fiestas las detesto;
se me han vuelto una carga que no soporto más.
Cuando extienden las manos cierro los ojos;
aunque multipliquen las plegarias, no les escucharé;
sus manos están llenas de sangre.
Lávense, purifíquense,
aparten de mi vista sus malas acciones.
Dejen de obrar mal, aprendan a obrar bien;
busquen el derecho, enderecen al oprimido;
defiendan al huérfano, protejan a la viuda.
Entonces vengan y litigaremos —dice el Señor—.
Aunque sus pecados sean como púrpura,
blanquearán como nieve;
aunque sean rojos como escarlata, quedarán como lana.
Si saben obedecer, lo sabroso de la tierra comerán;
si rehúsan y se rebelan, la espada los comerá.
Lo ha dicho el Señor (1, 10-20).

Carneros, cebones, toros, novillos, machos cabríos, incienso, sábados, asambleas, fiestas, manos levantadas al cielo son una farsa miserable cuando esas manos chorrean sangre o tras ellas se escucha la voz de los oprimidos, de los huérfanos, de las viudas, de los pobres. De suerte que "si yendo a presentar tu ofrenda al altar, te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; vuelve entonces y presenta tu ofrenda" (Mt 5, 23-24). Pero la invectiva se cambia al final en una invitación a la negociación: "entonces litigaremos" (v. 18) y la enfermedad radical del hombre quedará curada. Al escarlata y al color de sangre de la púrpura reemplazará el candor de la nieve y de la lana, o sea, la pureza del perdón.

ISAIAS c. 2: EL CANTO DE SION

Sión alberga en su seno el templo y el palacio real, signos vivientes de la elección de Israel: el Señor y su pueblo se encuentran "en el monte de su heredad, santuario que fundaron sus manos" (Ex 15, 17). En efecto, "el Señor de los ejércitos, que habita sobre el monte Sión" (Is 8, 18) es quien "fundó a Sión y allí se refugiarán los oprimidos de su pueblo" (Is 14, 32). Sión es uno de los goznes de la teología de Isaías, ciudadano jerosolimitano enamorado de su ciudad. Más aún, si es verdad que los pueblos rebeldes quedarán derrotados delante de Jerusalén (Is 10, 24-34; 17, 12-14; 30, 19), es igualmente cierto que Jerusalén puede convertirse en refugio cósmico hacia el cual se orienta y donde encuentra la paz todo el universo. Es el sentido de este poema grandioso por el movimiento mismo que describe una poesía de ritmo, de vida, de júbilo. Fuera del contemporáneo Miqueas (4, 1-5), también otro escritor anónimo que aparece en la colección de Isaías tratará de recoger esta corriente de luz y de gozo, pero sus imágenes se diluirán, las frases se alargarán, la tensión descenderá (Is 60).

Al final de los tiempos,
estará firme el monte de la casa del Señor,
en la cima de los montes,
encumbrado sobre las montañas.
Hacia él confluirán las naciones,
caminarán pueblos numerosos,
Dirán: Vengan, subamos al monte del Señor,
a la casa del Dios de Jacob:
El nos instruirá en sus caminos
y marcharemos por sus sendas,
porque de Sión saldrá la ley;
de Jerusalén la palabra del Señor.

Será el árbitro de las naciones,
el juez de pueblos numerosos.
De las espadas forjarán arados,
de las lanzas, podaderas.
No alzará la espada pueblo contra pueblo,
no se adiestrarán para la guerra.
Casa de Jacob, ven,
caminemos a la luz del Señor (2, 2-5).

En el centro se yergue un monte, que tiene un poder de atracción capaz de atraer en dirección suya corrientes de pueblos de todos los ángulos del mundo. Estos aluviones humanos son arrastrados hacia el monte, centro de gravedad, no porque sea el vértice de la tierra, sino por ser la morada de Dios. Y aún más, de su interior manan la Ley y la Palabra de Dios (v. 3). La confluencia se vuelve, pues, peregrinación semejante a la de los hebreos que, camino de la ciudad santa, marchaban cantando los "salmos de las subidas", es un camino ascendente hacia el futuro y hacia las alturas, es decir, hacia Dios mismo. El monte, portavoz de la Ley y de la Palabra, brinda a toda la comunidad mundial un destino de justicia, de paz internacional, de desarme (v. 4: ¡rebaños en vez de armamentos!). Las armas se convierten en instrumentos técnicos para el desarrollo pacífico; la luz del Señor, es decir, su presencia que eleva y da gozo, enciende el horizonte universal. Es una invitación a sumarse a este movimiento y a abandonar la actitud de espectadores indiferentes: "Vengan, caminemos a la luz del Señor" (v. 5).

El eco gozoso del himno a Sión cede el sitio al anuncio del juicio, descrito con la técnica de la enumeración en crescendo. El profeta acumula en línea ascendente una letanía de miserias humanas o de castigos divinos a través de un dominio indiscutible del vocabulario hebreo. La primera lista recoge los pecados de idolatría en una especie de decálogo: magos orientales, adivinos, cultos extraños, plata, oro, caballos, carros (idolatría económica y militar), ídolos, manufacturas y obras de los dedos humanos (2, 6-8).

El juicio de Dios irrumpe como un rayo, mientras el terror se apodera del hombre que inútilmente confiaba en sus ídolos y en su orgullo: "Métete en las peñas, escóndete en el polvo, ante el Señor terrible, ante su majestad sublime" (2, 10).

Una segunda lista, igualmente decalógica, representa el "día del Señor" (2, 12), es decir, su intervención judicial en la historia, como un ciclón que todo lo desarraiga, derrumba, aniquila.

Sólo el Señor será ensalzado aquel día,
que es el día del Señor de los ejércitos:
contra todo lo orgulloso y arrogante,
contra todo lo empinado y engreído,

contra todos los cedros del Líbano,
contra todas las encinas de Basán,
contra todos los montes elevados,
contra todas las colinas encumbradas,
contra todas las altas torres,
contra todas las murallas inexpugnables,
contra todas las naves de Tarsis,
contra todos los navíos opulentos (2, 12-16).

En efecto, como a menudo lo enseña Isaías, el pecado "original" es el "orgullo del mortal, la arrogancia del hombre" (v. 17).

Y tras haber escuchado las violentas ironías de Amós contra las matronas de la alta sociedad de Samaría, es curioso ver el paralelo más sofisticado que construye Isaías para las colegas de ellas en Jerusalén. También aquí una estructura fría como lo es un elenco puede transformarse en pasión implacable por la justicia.

Dice el Señor:
Porque se envanecen las mujeres de Sión,
caminan con el cuello estirado guiñando los ojos,
caminan con paso menudo sonando las ajorcas de los pies:
el Señor pegará tiña a la cabeza de las mujeres de Sión,
el Señor desnudará sus vergüenzas.
Aquel día arrancará el Señor sus adornos:
ajorcas, diademas, medias lunas,
pendientes, pulseras, velos,
pañuelos, cadenillas, cinturones,
frascos de perfume, amuletos,
sortijas y anillos de nariz,
trajes, mantos, chales, bolsos,
vestidos de gaza y lino, turbantes y mantillas.
Y tendrán: en vez de perfume, podredumbre;
en vez de cinturón, soga;
en vez de rizos, calva;
en vez de sedas, sayal;
en vez de belleza, cicatriz (3, 16-24).

ISAIAS c. 5: CANTO DE LA VIÑA

Y nos encontramos con una joya poética y teológica, construida sobre el doble simbolismo del amor (ver Os 2) y de la viña, el blasón clásico de Israel (ver Sal 80).

Voy a cantar en nombre de mi amigo
un canto de amor a su viña:

Mi amigo tenía
una viña en fértil collado;
la entrecavó, la descantó y plantó buenas cepas;
construyó en medio una atalaya y cavó un lagar.
Y esperó que diese uvas, pero dio agrazones.
Pues ahora, habitantes de Jerusalén,
hombres de Judá, por favor,
juzguen entre mí y mi viña.
¿Qué más cabía hacer por mi viña
que no lo haya hecho?
¿Por qué, esperando que diera uvas,
dio agrazones?
Pues ahora les diré
lo que voy a hacer con mi viña:
quitar su valla para que sirva de pasto,
derruir su cerca para que la pisoteen.
La dejaré arrasada:
no la podarán ni la escardarán,
crecerán zarzas y cardos;
prohibiré a las nubes que lluevan sobre ella.
La viña del Señor de los ejércitos
es la casa de Israel,
son los hombres de Judá su plantel preferido.
Esperó de ellos derechos,
y ahí tienen: asesinatos;
esperó justicia, y ahí tienen:
lamentos (5, 1-7).

La estructura de esta obra maestra de la literatura hebrea, cuyo eco se conserva también en Mt 21, 33 y en la liturgia del viernes santo, es fundamentalmente sicológica. Efectivamente, no obstante estar construida sobre un canto de trabajo y de amor, es la interpelación de una conciencia, más aún, es la acusación directa y personal dirigida a un hombre que se había formado la ilusión de ser solamente un espectador desinteresado.

La primera estrofa (vv. 1-2) insinúa una parábola apacible, tranquila, hecha de amor y de confianza. Pero aparece la primera desilusión ("dio agrazones: uvas selváticas"). Es una desilusión que tiene las connotaciones de la infidelidad nupcial. En efecto, la atmósfera de este canto otoñal para la vendimia reviste en su primer verso la tonalidad del amor matrimonial. El profeta se presenta como el "Amigo del esposo", mientras el propietario y la viña aparecen bajo la figura de una pareja. Ahora bien, el "amigo del esposo" era una figura jurídica que, en el período anterior al matrimonio, hacía de intermediario entre los novios, permitiéndoles comunicarse entre sí. El Bautista define sus relaciones con Cristo en términos semejantes: "A la esposa la tiene el esposo; el

amigo que está allí a su disposición se alegra mucho de oír su voz" (Jn 3, 29). El clima de expectación frustrada está continuamente sostenido por el verbo "esperar" que señala esta primera estrofa (v. 2), la segunda (v. 4) y la cuarta (v. 7).

El tono triste envuelve toda la segunda estrofa (vv. 3-4) que se convierte en el lamento de un enamorado desilusionado. Se invita a los espectadores y oyentes a pronunciar un juicio objetivo y desinteresado sobre la conducta de la viña. Y en la tercera estrofa (vv. 5-6), quizá se admiran ellos de la severidad del juicio dictado por el airado dueño, pero sustancialmente lo comparten.

Por ello la irrupción terrible de la cuarta estrofa (v. 7): nosotros somos esa viña que hemos juzgado tan honesta y pacíficamente. Nuestra autocondenación es clara y la exigen la sangre que hemos colocado en lugar de la justicia y los gritos de los oprimidos que dan testimonio contra nuestra falta de rectitud. En el texto hebreo una aliteración irreproducible plastifica la amargura de la sorpresa divina. El Señor esperaba de su pueblo *sedagah* (justicia) y en su lugar hay *se'agah* (lamento de los oprimidos), esperaba *mishpat* (derecho) y en su lugar hay *mispach* (asesinato: derramamiento de sangre). Tratando de conservar la sonoridad del original se podría traducir:

Esperaba derecho,
y ahí tienen: delito;
esperaba justicia,
y ahí tienen: nequicia.

La voz de Isaías, en medio de esta traición colectiva de la Alianza, se convierte entonces en llamada a la conciencia religiosa. Una llamada que no conoce los altibajos de la política y de las convenciones ni el acomodamiento de la diplomacia y del oportunismo. Es, en cambio, el espejo de una indignación juvenil y apasionada, semejante a la de Amós. Que se manifiesta en seis "¡Ayes!" iguales en su carga de amor por la justicia a los de Mt 23 contra el farisaísmo.

¡Ay de los que añaden casas a casas
y juntan campos con campos,
hasta no dejar sitio,
y vivir ellos solos en medio del país!...
¡Ay de los que madrugan en busca de licores,
y hasta el crepúsculo los enciende el vino!
Sólo hay cítaras y arpas
panderetas y flautas y vino en sus banquetes,
y no atienden a la actividad de Dios
ni se fijan en la obra de su mano...
¡Ay de los que arrastran así

la culpa con cuerdas de bueyes,
y el pecado con sogas de carretas!
Los que dicen: Que se dé prisa,
que apresure su obra, para que la veamos;
que se cumpla en seguida el plan del Santo de Israel
para que lo comprobemos.
¡Ay de los que llaman al mal bien y al bien mal,
que tienen las tinieblas por luz
y la luz por tinieblas,
que tienen lo amargo por dulce
y lo dulce por amargo!
¡Ay de los que se tienen por sabios
y se creen perspicaces!
¡Ay de los valientes para beber vino
y aguerridos para mezclar licores;
de los que por soborno absuelven al culpable
y niegan justicia al inocente!
Como la lengua de fuego devora el rastrojo
y la paja se consume en la llama,
su raíz se pudrirá, sus brotes volarán como tamo.
Porque rechazaron
la ley del Señor de los ejércitos
y despreciaron la palabra
del Santo de Israel (5, 8.11.12.18-24).

A niveles diferentes, se nos llama un tanto a todos a este examen colectivo de conciencia destinada sobre todo a una civilización consumista y del confort. El acta de acusación golpea a los latifundistas y a los explotadores de todo género (vv. 8-10) que "añaden casa a casa, campo a campo", a la alta sociedad capitalista con su vida brillante (v. 11-16), a los escépticos y satisfechos que no pueden admitir un plan de Dios sobre la historia (vv. 18-19) distinto del suyo. El ataque va dirigido contra la mediocridad de la inversión de los valores morales para quienes "el bien es mal" y viceversa (v. 20), contra el orgullo de la técnica y la autosuficiencia, contra el egoísmo programado (v. 21), contra la corrupción sistemática de las magistraturas (vv. 22-23). Quizá se podría recuperar, para alcanzar el número de la globalidad, un séptimo "¡Ay!" trayéndolo de 10, 1-4.

¡Ay de los que decretan decretos inicuos,
de los notarios que registran vejaciones,
que echan del tribunal al desvalido
y despojan a los pobres de mi pueblo,
que hacen su presa de las viudas
y saquean a los huérfanos!
¿Qué harán el día de la cuenta
cuando la tormenta venga de lejos?

¿A quién acudirán buscando auxilio,
y dónde dejarán su fortuna?
Irán encorvados con los prisioneros
y caerán con los que mueren.
Y, con todo, no se aplaca su ira,
sigue extendida su mano (10, 1-4).

Capítulos 7-12: El libro del Emmanuel

Es la más célebre composición de Isaías: debería oírse cada palabra hasta en sus matices, colocársela en su ambiente, captarla en el estilo límpido y lapidario del gran profeta. Nada sobra, todo es esencial. Precisamente por el carácter excepcional de estas páginas nos vemos obligados a una lectura casi frenada, buscando desenredar lentamente los diferentes problemas que el texto plantea en su mismo desarrollo. Acontecimientos históricos, estructura literaria e interpretación teológica son así interdependientes hasta el punto de hacer imposible una vivisección aunque sea con finalidad didáctica.
Afrontemos ante todo los tres episodios paralelos que abren el libreto (7, 1-8, 8), trazando su esquema elemental:

En la piscina superior	*La señal*	*El hijo de Isaías*
Narración y coloquio: 7, 1-6	Narración y coloquio: 7, 10-13	Narración y coloquio: 8, 1-3
Oráculo: 7, 7-9a	Oráculo: 7, 14-16	Oráculo: 8, 4
Castigo: 7, 9b	Castigo: 7, 15-25	Castigo: 8, 5-8

EN LA ALBERCA DE ARRIBA

Narración y coloquio

Reinaba en Judá Acaz, hijo de Jotam, hijo de Ozías. Rasín, rey de Damasco, y Pécaj, hijo de Romelías, rey de Israel, subieron a Jerusalén para atacarla, pero no lograron conquistarla.
Llegó la noticia al heredero de David:
—Los asirios acampan en Efraím.
Y se agitó su corazón y el del pueblo como se agitan los árboles del bosque con el viento.
Entonces el Señor dijo a Isaías:

—Sal al encuentro de Acaz, con tu hijo Sear Yashub, hacia el extremo del canal de la Alberca de Arriba, junto a la Calzada del Batanero, y le dirás: "¡Vigilancia y calma! No temas, no te acobardes ante esos dos cabos de tizones humeantes (la ira ardiente de Rasín y los asirios, y del hijo de Romelías). Aunque tramen tu ruina diciendo: Subamos contra Jerusalén, sitiémosla, abramos brecha en ella y nombremos en ella rey al hijo de Tabeel" (7, 1-6).

Es el año 734 aC. Siria (arameos), que limita con Asiria, ante la perspectiva segura de ser devorada por el coloso asirio, se juega su última carta, buscando involucrar al reino septentrional de Israel (Samaría), bastante reticente e indeciso, en una coalición antiasiria. Naturalmente es necesario tener las espaldas protegidas y posiblemente consolidadas: se entablan negociaciones para insertar en la coalición también a Acaz, rey del reino meridional de Judá.

En Jerusalén se enfrentan dos partidos: uno favorable a la propuesta siroefraimítica (Efraim es forma de designar al reino septentrional de Israel), el otro resueltamente asiriófilo. Acaz, luego de algunas dilaciones, se alinea con este último, convencido de la realidad de la superioridad militar de Asiria, sobre todo después de la llegada al trono del habilísimo Teglat-Pileser III (744-727), y con la secreta esperanza de recuperar algunos territorios transjordanos perdidos. Para el eje Damasco-Samaría se hace inderogable neutralizar a Judá antes de proceder al ataque final contra Asiria. Los ejércitos aliados se encaminan a Jerusalén para dar comienzo a la que se llamará "guerra siroefraimítica" descrita en 2R 16, 5-20.

Aquel "heredero de David" (v. 2) para cuya dinastía el oráculo de Natán había prometido una luminosa e indefectible continuidad (2S 7, 12.15-16): "tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia: tu trono permanecerá por siempre", se halla así al borde de la ruina. Una tempestad sacude al rey y al pueblo "como se agitan los árboles del bosque con el viento" (v. 2).

Mientras se acerca el eco de los ejércitos, Isaías se presenta ante Acaz en la Calzada del Batanero, quizá en el barrio septentrional de la ciudad, el flanco estratégicamente más débil al no estar acompañado de desfiladeros como los otros tres lados. Acaz está en el sitio para preparar la defensa dirigida también a proteger la Alberca de Arriba, decisiva para las provisiones de agua en caso de asedio (ver Is 36, 2), como lo es el acueducto inferior (Is 22, 9), el de Siloé.

Isaías camina junto con su hijo Sear Yashub, cuyo nombre es ya una presencia de optimismo: "un resto volverá". Es un germen de vida, aunque débil ("resto"), es una palabra de esperanza encarnada en una creatura viva, como había acontecido con los tres hijos de Oseas (1-2). Y la palabra del profeta no hace sino completar y descifrar este símbolo

vivo: "¡Vigilancia y calma! No temas, no te acobardes" (v. 4). Las primeras palabras recuerdan lo que se ha definido desafortunadamente como el "quietismo" de Isaías. En realidad, es la serenidad interior que brota de la confianza en una ayuda, es el "descanso" conexo con la paz mesiánica (ver Is 32, 17). La tranquilidad es la base de la salvación: "Su salvación está en convertirse y tener calma, su valentía está en confiar y estar tranquilos" (Is 30, 15). Después de este verbo que es, por tanto, el verbo de la fe (ver v. 9b), viene la expresión típica de los oráculos de salvación, "no temas", a la que se añade "no te acobardes". Verbo este último que encierra la invitación dirigida a los soldados con ocasión de la "guerra santa": "Ustedes presentan hoy batalla al enemigo:... no teman, no se turben, no se aterroricen ante ellos, porque el Señor, su Dios, avanza a su lado, luchando a favor suyo contra sus enemigos para darles a ustedes la victoria" (Dt 20, 4; ver Jr 51, 46).

Comienza a delinearse la propuesta de Isaías que se definirá sintéticamente en el v. 9. Notemos por ahora solamente el contraste de tonalidad que es constante en el libro del Emmanuel: oscuridad y luz, terror y esperanza, guerra y paz se enfrentan continuamente. Frente a la pesadilla de Acaz, Isaías desvela que la agresión temida no es otra cosa que un desesperado canto de cisne de los dos reyes, el arameo Rasín y el hijo de Romelías (Pécaj), rey de Samaría, cercanos ya a su fin, como si fueran tizones humeantes, más molestos que peligrosos.

El oráculo

Así dice el Señor:
No se cumplirá ni sucederá:
Damasco es capital de Siria,
y Rasín, capital de Damasco;
Samaría es capital de Efraim
y el hijo de Romelías, capitán de Samaría.
Dentro de cinco o seis años,
Efraim, destruido, dejará de ser pueblo (7, 7-9a).

El profeta concibe a las grandes potencias, que aparentemente parecen ser árbitros del destino de la historia, como "instrumentos" con los cuales Dios entreteje su plan de salvación y de juicio (5, 26-27; 17, 2). En efecto, es como "obra que dijera del que la hizo: No me has hecho" (Is 29, 16, ver 15); "¿Va a decirle la arcilla al que la modela: por qué me has hecho así?" (Rm 9, 20; Jr 18, 6). Para el profeta el pecado capital de Israel (2, 11-17.22; 5, 18ss; 28, 1; 29, 5.13-16) y de las naciones (10, 13-14; 14; 16, 6; 23, 9; 36, 13-37, 29) es el orgullo, lo opuesto a la fe, adhesión. Sobre el binomio fe-soberbia se juega la salvación no sólo de Israel, sino de "Adán" (toda la humanidad). Por ello, en torno al plan del

Señor se fatiga en vano la trama diplomática y guerrera que trata de socavar la dinastía davídica establecida por el oráculo divino de Natán. El Señor, en cambio, ha planificado ya a las capitales (Damasco, Samaría, Jerusalén) con sus respectivos estados (Siria, Efraim, Judá) y soberanos (Rasín, hijo de Romelías, Acaz). La glosa del v. 8b contiene una datación ininteligible ("sesenta y cinco años": 669 ?) a menos que se deba entender como una forma intencionalmente oscura ("dentro de cinco y seis años, es decir, dentro de once años") introducida por un lector posterior para indicar la caída de Samaría que tendrá lugar precisamente once años después, en el 721.

El castigo

"Si ustedes no creen, no subsistirán" (Is 7, 9b).

La amenaza lapidaria del profeta se basa en una asonancia, irreproducible es la versión, vinculada con la raíz hebrea *'mn* que expresa el acto de fe. El "Amén" de la confianza es el núcleo de la religión yahvista. El hombre se confía en él a las manos de Dios, adhiriendo a sus opciones y propuestas, reconociéndose como "siervo inútil que ha hecho lo que debía hacer" (Lc 17, 10). Abrahán es el modelo de ese "apoyarse" en las certezas de Dios: "Abrahán creyó al Señor y se le apuntó en su haber" (Gn 15, 6; ver Rm 4, 3; Ga 3, 6; St 2, 23). De esta aceptación personal de la lógica divina nace el segundo significado expresado en la misma raíz verbal, el "ser estable, firme, sólido, bien fundado" (2Cro 20, 20).

Ahora bien, así como el ídolo es un signo de desconfianza en el "Yo soy" el que salva de Ex 3, 14, así el recurrir al maquiavelismo político del pacto Jerusalén-Nínive (2R 16, 7-8) es un signo de desconfianza en la fuerza autónoma del pueblo escogido. La línea demarcada al interior de la comunidad no pasa, según Isaías, por entre los dos partidos asiriófilo y egiptófilo, sino entre quien cree en Sión, en la teología davídica, en los valores que Israel expresa y que se arroja en cambio sobre pequeños impedimentos, sobre intrigas y paliativos, haciéndose así la ilusión de frenar un destino que no puede detenerse. La propuesta isaiana no es sólo teológica, ni es utópica o irreal, sino que resulta más bien, calibrada políticamente.

Parte de una posición de rigurosa neutralidad, sabiendo perfectamente que más allá de la sujeción político-económica el recurso a Asiria conllevaría una fuerte contaminación religiosa, a causa de la imposición de los dioses de la potencia dominante, la asiria, al lado de Yahvé. Pero al mismo tiempo Isaías apela a la ideología de la "guerra santa" que ve en los momentos críticos de la historia hebrea en el crisol de la fe y de la fuerza nacional. Las maniobras del activismo político (22, 11b) debilitan

y pliegan finalmente la identidad nacional; el recordar los ideales religiosos y culturales hebreos forjará un Israel neutral, pero, como en el período macabeo, capaz incluso de cambiar la situación militar (ver la misma orientación en Os 7, 8-12; 11, 5-6; 12, 2).

Pero puede nacer la sospecha de que una política basada sólo en la fe genere inexorablemente una sociedad sacral, integrista, una "civilización cristiana" de tipo medieval.

En realidad el mensaje de Isaías tiene otra finalidad. El profeta, como toda la Biblia, tiene una visión realista del hombre y de sus expresiones políticas y sociales. También Israel, como la humanidad entera, padece continuamente la irrupción del pecado por lo cual están siempre presentes en su interior tendencias negativas no transparentes a la voluntad radical de justicia de Dios.

Isaías con estas palabras hace explotar la incompatibilidad constante en la historia entre "pueblo de Dios" (que exige fe, justicia y guía del Mesías) y "pueblo de Oriente" (que exige supervivencia, estructuras militares y diplomáticas, política internacional). Ciertamente, la identificación entre los dos pueblos es esperada por el creyente para el tiempo definitivo, es buscada en el ansia cotidiana por la justicia, pero no es teorizada como una solución sistemática para el hoy. De lo contrario, se ignora la condición histórica del hombre que comporta una situación crónica de limitación y de pecado. Entre paréntesis —precisamente para subrayar la relatividad de las opciones concretas políticas incluso de los profetas— recordemos que Jeremías sostendrá la idea política adelantada ahora por Acaz y considerada impía por Isaías: la de aliarse con el poderoso e imponente rey de Babilonia. La propuesta de resistir con las solas fuerzas de la nación hebrea, idea que ahora sostiene Isaías, será entonces impulsada precisamente por soberanos hostiles a Jeremías.

LA SEÑAL

Narración y coloquio

> El Señor volvió a hablar a Acaz:
> —Pide una señal al Señor, tu Dios: en lo hondo del abismo o en lo alto del cielo.
> —Respondió Acaz:
> —No la pido, no quiero tentar al Señor.
> Entonces dijo Isaías:
> —Escucha, heredero de David: ¿No te basta cansar a los hombres, que cansas incluso a mi Dios? (7, 10-13).

Como garantía de la propuesta profética se ofrece una señal que tiene la función de certificar la ayuda divina. Se lo debe pedir explícitamente como para tutelar la racionalidad de la opción propuesta por el profeta y puede ser buscado también más allá del horizonte terrestre, en el ámbito de toda la realidad (abismo y cielo del v. 11 son los dos polos de todos los seres). Asistimos, en cambio, al juego de esgrima del hombre que alega una aparente religiosidad ("no quiero tentar al Señor": ver Sal 78, 18.41.56; 106, 14; Ex 17, 7) como mampara para esconder un vacío de fe. En efecto, el rey no puede mostrarse explícitamente incrédulo, rechazando la propuesta isaiana, pero no puede tampoco pedir el signo milagroso porque quedaría luego comprometido y atado. Opta entonces por un pretexto evasivo. Pero la maniobra no hiere al profeta, sino al mismo Dios que a los ojos de Isaías parece romper sus relaciones con Acaz: nótese el cambio de pronombre en el v. 11 ("tu Dios") y en el v. 13 ("mi Dios"). "No has mentido a los hombres sino a Dios" (Hch 5, 4).

El oráculo

> Pues el Señor, por su cuenta, les dará una señal. Miren: la joven está encinta y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel (Dios-con-nosotros). Comerá requesón con miel, hasta que aprenda a rechazar el mal y a escoger el bien. Antes que aprenda el niño a rechazar el mal y a escoger el bien, quedará abandonada la tierra de los dos reyes que te hacen temer (7, 14-16).

La bondad de Dios supera la hipocresía dilatoria de Acaz y se da el signo igualmente bajo la forma de un oráculo-anuncio para el nacimiento de un héroe-salvador (ver el relato del nacimiento de Isaac y Sansón). Para que el signo sea perceptible a los oyentes debe contener datos verificables y comprensibles, de lo contrario ya no sería tal. Además, ya en este punto la finalidad no es la de dar solidez a la fe del monarca, sino confesar la fidelidad del Señor que supera también las incredulidades humanas.

La señal contiene cuatro motivos que exigen una cuidadosa explicación. Ante todo la concepción y el nacimiento de un hijo. Esta creatura que aparece en el embrollado horizonte del reino de Acaz, nacerá de una 'almah, término hebreo que indica una mujer joven que aún no ha dado a luz y que puede ser desposada o núbil (Gn 24, 43; Ex 2, 8; Ct 1, 3; 6, 7-8; Pr 30, 19). Es fácil pensar que los oyentes de Isaías identificaran inmediatamente a esa mujer en la joven esposa del soberano, Abí, hija de Zacarías (2Cro 29, 1) que todavía no había dado herederos al rey. La señal, por tanto, comenzaría reafirmando la continuidad de la dinastía davídica según la promesa de Natán (2S 7) que se realiza con el nacimiento de Ezequías, rey fiel y pidadoso (2R 18-20).

El nombre de Emmanuel (Dios-con-nosotros) es el segundo elemento de la señal: el recién nacido encarnará como Sear Yashub (7, 3) un mensaje de esperanza y de gozo. Dios es compañero de viaje de su pueblo.

También se receta una dieta a este niño, precisada en el v. 15 que algunos consideran como una inserción fundada en 7, 22b. Comprende "requesón y miel". "La tierra que mana leche y miel" (Ex 3, 8.17; 13, 5; Lv 20, 24; Nm 13, 27; Dt 6, 3) es una expresión muy conocida para evocar el tema de la tierra, vista como don espléndido de Dios. Pero aquí, en forma extraña, a la "leche" reemplaza el "requesón" o mejor leche cuajada (Jc 5, 25) que es un símbolo más bien ambiguo y hace que el significado de "miel" resulte también incierto. De hecho, la cuajada refrescante es imagen de felicidad sobre todo después de un almuerzo abundante en el calor posmeridiano (Gn 18, 6-8; 2S 17, 28-29) o en la descripción de la fertilidad de un territorio (Dt 8, 7-9; 2R 18, 31-32). Pero es también símbolo de comida de fortuna, como parecen sugerir los Anales de Tiglat-Pileser, el soberano asirio. Ellos hablan de la eliminación de los cultivos en Judá. La población había sido reducida al estado nómada y se había refugiado en los bosques con las últimas cabezas de ganado sustraídas a las requisas asirias. De ella obtenían un poco de leche para calmar la sed y en las colmenas de miel selvática buscaban un sustento precario.

La dieta del niño ya no revela, pues, una situación de esplendor económico, sino de miseria y subdesarrollo o, si se quiere, de inestabilidad (miel-bienestar; requesón-pobreza).

Ultimo componente de la señal es el *futuro* próximo del niño "rechazar el mal y escoger el bien" (Dt 1, 39) indica la edad de la razón y quizá también la ascensión al trono que para Ezequías, hijo de Acaz, acontecerá todavía en la adolescencia. Ahora bien, antes de que el niño logre esas metas, la tierra de los dos reyes terroríficos, Damasco y Samaría, será abandonada a la devastación y por lo mismo alboreará para Judá una aurora de serenidad.

Es indispensable, terminada esta lectura, buscar otra en las palabras escuchadas, dimensión sutil que vuelve a la señal más universal y abierta hacia ese gran proceso de realización interpretativa que hará de él uno de los textos clásicos del mesianismo.

La base ideológica desde donde se mueve el oráculo isaiano es el ya citado oráculo de Natán a David (2S 7). Al deseo del gran rey de poseer un templo grandioso en la capital, Jerusalén, apenas constituida, en forma de tener como ciudadano del propio reino al mismo Dios, el profeta, contrapone la elección inesperada de Dios. El Señor más que ser encuadrado en el espacio sagrado de un templo, en competencia con los monumentales santuarios paganos de las otras naciones, gusta de estar presente en la realidad más vinculada con el hombre, es decir, en la

historia, expresada en la línea dinástica davídica: "Yo he estado contigo en todas tus empresas... Estableceré después de ti una descendencia tuya, nacida de tus entrañas" (2S 7, 9.12). A la casa material que David quiere proyectar para su Dios sustituirá entonces la casa hecha de piedras vivas, es decir, de personas: "El Señor te comunica que te dará una dinastía" (v. 11). Al templo prefiere el Señor el tiempo en que el hombre habite con Él. Así el Señor que ha sido esclavo con Israel esclavo en Egipto, nómada con Israel peregrino en el desierto, sedentario con Israel instalado en la Tierra, móvil en la choza con Israel esparcido en las tribus, seguirá siendo el "Emmanuel" de su pueblo. El profeta, entonces, celebrando al rey que debe nacer, aunque reconociendo sus limitaciones, lo ve como la señal viviente y continua de la presencia de Dios en la historia de la salvación. Y su mirada se extiende al mismo tiempo hacia un ideal futuro que anule las imperfecciones y sea en plenitud presencia de Dios. En esta tensión se inserta la lectura tradicional mesiánica de esta señal, introducida implícitamente por el mismo Isaías. Como cuando para valorizar más un panorama se crea un primer plano funcional al mismo, así el "consagrado" (en hebreo "mesías") presente, débil, quizá infiel, está destinado a prefigurar al "Mesías" definitivo, perfecto, hijo de Dios en sentido especial (Sal 2; 110), sacerdote y justo juez (Sal 72). Nace así, aquella primera y popular forma de mesianismo llamada "real" que también otro profeta contemporáneo de Isaías, Miqueas, utilizará en sus escritos: "Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá, de ti sacaré el que ha de ser jefe de Israel: su origen es antiguo, de tiempo inmemorial" (Mi 5, 1; Mt 2, 6).

Es natural, entonces, que los elementos de la señal mesiánica alcancen en esta perspectiva una nueva fisonomía. La cual aparece inmediatamente en el vocablo que señala a la madre de Ezequías que en la versión griega de los Setenta y en la cita del evangelio de Mateo (1, 23) es traducido "virgen". Tras el rostro, aunque justo, de Ezequías, la tradición hebrea había intuido al Mesías Salvador y el Cristianismo la figura de Cristo, hijo de Dios, rey y sacerdote, presencia perfecta de Dios en la carne y tiempo del hombre. En realidad, el centro de la señal no era tanto el modo (virginal) del nacimiento, cuanto el nacimiento mismo, el significado encerrado en el nombre y el destino futuro. Pero el profeta fijaba también la mirada más allá de ese primer plano todavía empañado e imperfecto, hacia una salvación y liberación más excepcional.

El castigo

El Señor hará venir sobre ti, sobre tu pueblo,
sobre tu dinastía días como no
se conocieron desde que Efraim

se separó de Judá: el Señor mandará al rey de Asiria
(7, 17).

Esta introducción evoca los días trágicos de la división cismática de los reinos a la muerte de Salomón (930) e introduce una colección de cuatro oráculos, marcados con la expresión "aquel día" y todos mezclados de amenaza. Acaz será castigado precisamente en su pecado: el rey asirio soñado como portador de ayuda se transformará en destructor.

Como se ha entrevisto ya en el significado del alimento del niño (v. 13) que encerraba en sí miseria y esperanza, todo el libro del Emmanuel se mueve a lo largo de dos vertientes antitéticas de esperanza y juicio. A la atmósfera fundamentalmente irónica del signo se contrapone ahora la amenaza que responde a la incredulidad personal de Acaz y a la colectiva del pueblo. También la era mesiánica señalará separación entre justos e impíos, entre "ovejas y machos cabríos" (Mt 25); el juicio será de gracia para los fieles y de condenación para los impíos.

El primer oráculo (vv. 18-19) está dedicado precisamente al castigo de la incredulidad de Judá a través de los dos grandes imperios (Egipto y Asiria), pintados como insectos molestos y omnipresentes. Que llamados por el "silbido" de Yahvé (5, 26; Zc 10, 8) que impide cualquier excusa y lentitud, caen como plomo sobre Judá ocupándola en su totalidad como lo sugiere la enumeración cuatripartita (quebradas, rocas, matorral, abrevadero).

Aquel día les silbará el Señor
a los tábanos del confín del delta de Egipto
y a las abejas del país de Asiria,
y vendrán a posarse en masa
en las honduras de las quebradas,
en las hendiduras de las rocas,
en todo matorral, en todo abrevadero (7, 18-19).

El segundo oráculo (v. 20) acentúa con un antropomorfismo atrevido y realista la ignominia del despojo total del reino. El "afeitar la cabeza" es símbolo de duelo, "afeitar pelos y barba" evoca una injuria gravísima, como narraba 2S 10 a propósito del ultraje inferido por el rey de los ammonitas a los embajadores de David (Is 15, 2). El instrumento de la humillación que Dios tiene en mano como navaja es la misma Asiria.

Aquel día le afeitará el Señor
con navaja alquilada al otro lado del Eufrates
la cabeza y el pelo de su cuerpo
y le rapará la barba (7, 20).

El tercer oráculo (vv. 21-22) retoma el tema del alimento del Emmanuel (v. 15) y lo utiliza en clave negativa. Los "supervivientes" serán reducidos al nomadismo; no obstante la miseria, la vida prosigue pero en medio de mil dificultades.

Aquel día
cada uno mantendrá una novilla y dos ovejas,
y como abundará la leche,
comerán requesón;
comerán requesón y miel
los que queden en el país (7, 21-22).

Por último, los versos 22-25 pintan unos campos devastados por el paso de tropas. La tierra abandonada a causa de las invasiones queda reducida a zarzas y cardos. La desolación y aselvamiento de los terrenos crea una grave recesión económica (v. 23).

Aquel día,
un terreno de mil parras, valoradas en mil monedas de plata,
producirá zarzas y cardos.
Entrarán por él con arcos y flechas,
porque todo el país será zarzas y cardos;
en las laderas cavadas con azadón
no se entrará por miedo a las zarzas y cardos;
serán pasto de vacas, hollado por ovejas (7, 23-25).

EL HIJO DE ISAIAS

Narración y coloquio

El Señor me dijo:
—Coge una tabla grande, y escribe con caracteres ordinarios: *"Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín"*. Entonces yo tomé dos testigos fieles: Urías, sacerdote, y Zacarías, hijo de Baraquías. Me llegué a la profetisa; ella concibió y dio a luz un hijo (8, 1-3a).

Como los hijos de Oseas y el primogénito Sear Yashub, este segundo hijo de Isaías está destinado a encarnar en su nombre un mensaje de Dios al pueblo.

El coloquio con Dios conduce al profeta a realizar dos gestos. Sobre una tabla grande a colocar en el escaparate del templo escribe en "caracteres ordinarios", es decir que todos pueden leer (Ha 2, 2) el extraño nombre del niño. El acto es sancionado oficialmente en su validez incluso con la presencia de dos testigos, garantes jurídicos de la

autenticidad y de la fecha del oráculo (Urías, mencionado en 2R 16, 10-16 y Zacarías, suegro de Acaz).

Segunda fase del suceso es la procreación de un hijo de parte de la esposa de Isaías, "la profetisa". El esquema del relato está centrado, como en la sección precedente, en un nacimiento y en el nombre del recién nacido.

El oráculo

> El Señor me dijo:
> —Ponle por nombre *Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín.* Porque antes de que el niño aprenda a decir "papá, mamá", las riquezas de Damasco y el despojo de Samaría serán llevadas a presencia del rey de Asiria (8, 3b-4).

El oráculo tiene como finalidad explicar la acción simbólica. El nombre "Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín" anuncia la caída inminente de la coalición siroefraimítica señalada en 733 por una deportación para el reino del norte (2R 15, 29) y en 732 por la toma de Damasco. Las primeras palabras del niño, causa de gozo para el padre, serán causa de alegría nacional por el derrumbe de las fuerzas antijudías.

El castigo

> El Señor volvió a dirigirme la palabra:
> Ya que ese pueblo ha despreciado
> el agua de Siloé, que corre mansa,
> por la arrogancia de Rasín y del hijo de Romelías,
> sepan que el Señor hará subir contra ellos
> las aguas del Eufrates, torrenciales e impetuosas:
> (el rey de Asiria con todo su ejército)
> remontan las orillas, desbordan las riberas,
> invaden a Judá, rebosan, crecen y alcanzan hasta el cuello.
> Y se extenderán sus bordes hasta cubrir
> la anchura de tu *tierra*, ¡oh *Dios con nosotros*! (8, 5-8).

A la señal de esperanza se yuxtapone una vez más la oscuridad del juicio divino que hiere el pecado de desconfianza cometido con el tratado hebreoasirio estipulado por Acaz. Isaías trata el binomio pecado-castigo con una sucesión inigualable de metáforas, ordenadas todas a abrirse como una flor a partir del núcleo simbólico inicial que progresivamente se expande a lo largo de todas sus potencialidades. Al comienzo hay un riachuelo que corre con su ligero murmullo; es Siloé, la fuente de Jerusalén que Ezequías enriquecerá con las aguas de la fuente de Gijón (2R 20, 20; 2Cro 32, 30; Si 48, 17). Siloé representa a Sión, los caminos de

Yahvé, la dulzura, la sencillez humilde, la vida, la paz. Pero Judá desea una presencia mucho más vigorosa y perceptible, sueña en la inmensidad del "Río", es decir, del Eufrates, símbolo de las alianzas diplomáticas, de la potencia, del terror destructivo. Y el río de Asiria, preferido por el pueblo elegido, se ha encauzado contra Jerusalén. Pero su poder se revela como la violencia de una inundación que irrumpe invadiendo todo el cuadro (v. 8). Cuando en primavera se derriten las nieves y el Eufrates provoca espantosas inundaciones, el ejército asirio se pone en marcha para sus campañas militares. El río desbordado se manifiesta entonces como un aluvión inmenso de soldados que parecen sumergir los estados por donde van pasando. Como cantaba el emperador asirio Sargón II, a quien hace eco también Isaías (5, 30; 17, 12-13), la invasión militar se transforma en grandiosa inundación. Judá es ahora personificado como un náufrago ya en situación extrema: el agua no ha anulado totalmente su vida, pero la ha reducido al límite extremo, a un "resto" exiguo, la cabeza y el cuello que flotan sobre las aguas desbordadas (Sal 69, 2). La quietud mortal de las aguas, símbolo de la nada, la paz fúnebre asegurada por las fuerzas asirias de la ocupación cubren ahora todo el reino del Emmanuel, invocado patéticamente al final (v. 8).

El ejército se compone en su estructura de "alas" que, a los ojos del poeta, se transforman en las alas de un inmenso volátil que está para caer sobre la presa atemorizada e indefensa. La imagen, cara al Salterio (Sal 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 8; 91, 4), no indica sólo protección sino también sofocación y rapiña.

A las tres escenas descritas acompaña ahora una secuencia de oráculos en los que se alternan palabras de salvación y de condena (vv. 11-15.16-18. 19-23a). Como declara el oráculo de los versos vv. 11-15. Dios es roca de seguridad para Judá (Gn 49, 24), pero puede transformarse en piedra de tropiezo, en roca de precipicio sobre la cual puede uno estrellarse (véanse los cinco verbos violentos y en hebreo asonantes del v. 15: tropezar, caer, destrozarse, enredarse, quedar cogido).

EL HIMNO DE LA LIBERACION: 9, 1-6

Para comprender el repentino destello de luz de este himno es necesario contraponerlo a la oscuridad de la sección precedente (8, 21-23).

> Vagará afligido y hambriento,
> y rabioso de hambre maldecirá a su rey y a su Dios.
> Volverá la cabeza a lo alto, mirará a la tierra:
> encontrará aprieto y oscuridad sin salida,
> angustia y tinieblas persistentes,

y no habrá salida para la angustiada.
En otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí; ahora ensalzará el camino del mar,
al otro lado del Jordán, la Galilea de los gentiles (8, 21-23).

En una superficie desierta y bajo un cielo sombrío y amenazador un caminante desesperado y anónimo, encarnación de Judá humillado bajo el yugo asirio, avanza fatigosamente, maldiciendo "a su rey y a su Dios". Alza la mirada al cielo y todo es "angustia y tinieblas", se inclina a la tierra y todo es "aprieto y oscuridad sin salida". El cielo contemplado y la tierra pisoteada por los pies cansados son los polos de un universo sin vida ni esperanza. Pero el cuadro (ver Mt 4, 15-16) resulta invadido de repente por la luz, en todas direcciones, de norte (tierra de Zabulón y Neftalí, territorio de los gentiles, o sea Galilea) a sur (el camino del mar) y oriente (al otro lado del Jordán).

Se eleva entonces un solemne coral de gloria (8, 23), de luz (9, 1), de gozo (9, 2).

Primera estrofa: luz y gozo (vv. 1-2)

El pueblo que caminaba en tinieblas
vio una luz intensa;
habitaban tierra de sombras
y una luz les brilló.
Acreciste la alegría, aumentaste el gozo:
se gozan en tu presencia, como gozan al segar,
como se alegran al repartirse el botín (9, 1-2).

La luz pone fin a las tinieblas, símbolo del caos (Gn 1, 2) y la muerte, dando comienzo así a una nueva creación. La luz es vida, es una realidad que actúa ("brilló"); el libro de Isaías gusta de oponer con frecuencia a las tinieblas la irrupción liberadora de la luz (5, 20; 42, 16; 58, 10; 59, 9). El gozo que de ello brota se dibuja pintado en dos imágenes vigorosas, el segar (Sal 4, 8; 126, 6) y la victoria militar (Sal 119, 162). Es una alegría primitiva, elemental que resume toda la existencia de una nación recogiendo los momentos de paz y los momentos bélicos. La triple repetición de los verbos de alegría y el paso de la tercera a la segunda persona (v. 2) comunican a la escena mayor intensidad e inmediatez.

Segunda estrofa: libertad y paz (vv. 3-4)

Porque la vara del opresor, el yugo de su carga,
el bastón de su hombro los quebrantaste
como en el día de Madián.

Por que la bota que pisa con estrépito
y la capa empapada en sangre
serán combustible, pasto del fuego (9, 3-4).

En esta estrofa y la siguiente se aducen tres motivaciones ("porque": vv. 3.4.5) que justifican el gozo de Judá. La primera causa de felicidad es la liberación de la opresión (v. 3): el verbo final "quebrantaste" rompe los símbolos de la esclavitud, el yugo, la vara, el bastón del opresor. Es una liberación tan repentina e inesperada que puede compararse con la célebre noche de Madián (Jc 7-8; ver Is 10, 26), transformada en día por las antorchas del ejército de Gedeón.

En una proliferación de imágenes siempre nuevas, pinta Isaías la *paz, segunda causa del gozo, como una hoguera que aniquila todos los* restos sangrantes de la tierra, las botas y mantos militares tintos en sangre.

Tercera estrofa: el niño-rey (v. 5)

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:
lleva al hombro el principado, y es su nombre:
Maravilla de Consejero, Dios guerrero,
Padre perpetuo, Príncipe de la paz (9, 5).

Es el hecho cumbre que justifica tanta alegría: "a nosotros" (Dios con nosotros, Emmanuel) nos ha dado Dios esta criatura real. A las escenas tumultuosas precedentes sucede ahora un ritmo dulce y suave. La entronización de este rey niño se describe en dos fases fundamentales: la imposición del cetro y las insignias reales (ver Is 22, 22) y la atribución del nuevo nombre dinástico. En Egipto se acostumbraba imponer cinco nombres al nuevo faraón en la ceremonia de coronación. A este hijo real se le confieren en cambio cuatro títulos reales. Valiosos todos para comprender la esperanza de Isaías que se dilata más allá de la figura concreta del soberano que ahora sube al trono. Sea cual fuere el vínculo histórico (el nacimiento de Ezequías), la visión se proyecta idealmente hacia un destino más elevado que la dinastía davídica, el mesianismo.

El punto de partida es siempre muy inmediato y realista. Los títulos indican, en efecto, cuatro oficios cortesanos: "consejero" para la política interna (11, 2), "guerrero" que mejor se traduciría por "general" (Sal 68, 16; Ez 32, 21) para la defensa de la nación: "padre", apelativo honorífico y social del soberano (1S 24, 12), "príncipe", por ser el soberano hebreo siempre y solamente lugarteniente respecto del Señor, el único y verdadero rey.

Pero a los cuatro títulos curiales y por lo mismo humanos acompañan cuatro especificaciones excepcionales, más aún, divinas. La mirada pasa entonces de Ezequías al rey mesiánico ideal que será "consejero", pero "admirable", como Yahvé mismo según Is 28, 29; será guerrero, pero poderoso como "Dios"; será "padre" pero "para siempre", participando en la eternidad de Dios que supera la corta duración de un reino, será "príncipe", pero en la "paz" mesiánica, signo de los tiempos perfectos y definitivos.

Cuarta estrofa: el reino del niño (v. 6)

> Para dilatar el principado, con una paz sin límites,
> sobre el trono de David y sobre su reino;
> para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,
> desde ahora y por siempre.
> El celo del Señor lo cumplirá (9, 6).

El reino tiene horizontes ilimitados, muy superiores a los confines mismos del estado salomónico. El centro del universo pacificado por el Mesías es siempre "El trono de David". La promesa de Natán alcanza dimensiones sobrehumanas, en la paz, en la estabilidad, en el derecho y la justicia del gobierno, en la perpetuidad del reino (Is 37, 32; 2R 19, 31).

En el alternar de luz-oscuridad, característica del libro del Emmanuel, el capítulo 9 se cierra con un largo y amenazador oráculo contra Israel (vv. 7-20). Con el que hay que relacionar el capítulo 10. El cual, después de los "¡ayes!" contra los magistrados corrompidos (vv. 1-4), que deben colocarse —como ya vimos— en el capítulo 5, ofrece al lector una lección de teología de la historia respecto de Asiria (vv. 5-19.24-27b). Esta gran nación es simplemente el instrumento con que Dios adelanta el cumplimiento de sus designios, vara y bastón que empuñan sus manos (v. 5). Por eso su avance es avasallador, su rapidísima campaña militar tiene los aspectos de un "blitz" (rayo) fulminante que liquida sistemáticamente los objetivos militares y estratégicos (vv. 27b-34). Página de ritmo acelerado que evoca otro célebre pasaje de Isaías, colocado al final del citado capítulo 5.

> Alzará una enseña para un pueblo remoto,
> le silbará hacia el confín de la tierra:
> Mírenlo que llega veloz y ligero.
> No hay cansancio, no hay tropiezo,
> no se acuesta, no se duerme,
> no se desciñe el cinturón de los lomos,
> no se desata la correa de las sandalias.
> Sus saetas están aguzadas y todos los arcos tensos;

las pezuñas de sus caballos son pedernal,
y las ruedas, torbellinos.
Su rugido es de león, ruge como los cachorros,
gruñe y atrapa la presa,
la retiene y nadie se la arranca.
Aquel día bramará contra él como brama el mar.
Mira a la tierra en espesas tinieblas,
nubarrones oscurecen la luz (5, 26-30).

El texto hebreo imita la fuerza irresistible de la marcha con la mezcla de sonidos seleccionados a propósito para reproducir el golpear de las pezuñas de los caballos sobre el terreno pedregoso, el chirriar estridente y el rodar de las ruedas de los carros armados. Pero aquí y en las perícopas del capítulo 10, el sujeto operante es siempre el Señor que convoca con su "silbido" (5, 26; 7, 18) a las naciones: "Miren, el Señor de los ejércitos desgarrará el ramaje con el hacha, derribará los troncos corpulentos, abatirá los ramos altos (10, 33).

El Señor humillará, pues, la prepotencia de Asiria cuando no quiera reconocer su papel de instrumento y le arrebatará un "resto de Israel" que proseguirá la historia de la salvación. Al "resto" se dedica un párrafo muy delicado del capítulo 10.

Aquel día, el resto de Israel,
los supervivientes de Jacob,
no volverán a apoyarse en su agresor,
sino que se apoyarán sinceramente
en el Señor, el Santo de Israel.
Un resto volverá,
un resto de Jacob, al Dios guerrero.
Aunque fuera tu pueblo, Israel,
como la arena del mar, volverá solo un resto;
la destrucción decretada rebosaba justicia.
El Señor va a cumplir en medio del país
la destrucción decretada (Is 10, 20-23).

EL HIMNO MESIANICO: 11, 1-9

Este famoso poema mesiánico podría ser idealmente el canto para el rito de coronación del rey Ezequías que tuvo lugar en 716. El acontecimiento no es a los ojos del profeta un simple cambio de poder, sino la puerta de entrada a un nuevo paraíso y a la paz definitiva de la era mesiánica. Dos series de imágenes, sencillas pero intensas, tomadas del mundo vegetal y animal dividen el himno en dos partes simétricas.

Saldrá un renuevo del tocón de Jesé,
y de su raíz brotará un vástago.
Sobre él se posará el espíritu del Señor:
espíritu de prudencia y sabiduría,
espíritu de consejo y valentía,
espíritu de conocimiento y respeto del Señor.
No juzgará por apariencias
ni sentenciará solo de oídas;
juzgará a los pobres con justicia,
con rectitud a los desamparados.
Ejecutará al violento con la vara de su boca,
y al malvado con el aliento de sus labios.
La justicia será cinturón de sus lomos
y la lealtad, cinturón de sus caderas (11, 1-5).

Del tronco cortado y agostado, símbolo de los pecados e infidelidades de la dinastía davídica (Jesé es el padre de David, 1S 16, 1), despunta un renuevo, un comienzo absolutamente inesperado y, por lo mismo, gratuito de vida. El vástago es gracia, es don de Dios, la humanidad hubiera sido absolutamente incapaz de hacerlo germinar de su seno; es un principio paralelo al primer gran comienzo de la creación (Gn 1, 1) o realizado en David. El rey-renuevo, gracia no merecida, se convierte así en la prefiguración más adecuada del Mesías. De este texto, aunque con vocablos diferentes, nace una tradición continua que celebra al Mesías como un tierno vástago de vida en un mundo muerto. Recorramos sólo algunos pasos significativos.

Jeremías en un conjunto de oráculos para la casa real de Judá (21, 11-23, 8) anuncia el futuro reino mesiánico que brotará de la descendencia de David.

Miren que llegan días —oráculo del Señor—
en que daré a David un vástago legítimo.
Reinará como rey prudente, y administrará
la justicia y el derecho en el país;
en sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz,
y le darán el título de "Señor, justicia nuestra" (23, 5-6).

También aquí el punto de partida es concreto como en el caso de Ezequías; se alude probablemente al último rey davídico, Sedecías, cuyo nombre, impuesto por los babilonios (2R 24, 17) significa precisamente "Señor-justicia-mía". Pero Jeremías sabe que este rey no será sino una pálida y descolorida prefiguración de aquél que podrá definirse como "Señor-justicia-mía". Será verdaderamente un "vástago justo" que

reivindicará el derecho y la justicia como datos programáticos de su gobierno, convirtiéndose así en "verdadero rey" y no en simple pieza de intrigas y poderes terrenos como Sedecías. Precisamente por esta tensión hacia el futuro no aplicará Jeremías el mismo oráculo, al recogerlo en el capítulo 33, 15-16, a un soberano específico, sino a toda la descendencia davídica (33, 17) cuya sucesión llegará hasta "Jesucristo, Hijo de David" (Mt 1, 1).

También el Siervo doliente, verdadera encarnación del Mesías profeta, "creció en su presencia como un brote..., como raíz en tierra árida" (Is 53, 2), mientras el Profeta postexílico Zacarías prometerá al sumo sacerdote Josué: "Yo he de traer a mi siervo Germen" (Za 3, 8). En Za 6, 12, se referirá explícitamente el título a Zorobabel, el jefe político del regreso del destierro, pero la esperanza encerrada en el oráculo parece más amplia e ilimitada: "su descendencia germinará; él construirá el templo, asumirá la dignidad y se asentará en el trono para gobernar" (Za 6, 12-13).

La imagen del renuevo verdegueante que brota de un tronco ya seco atrae en el texto de Isaías la imagen del viento. En hebreo un término único (*ruach*) indica tanto el viento como el espíritu, como lo sugiere también la breve alegoría del coloquio nocturno de Jesús con Nicodemo: "El viento sopla donde quiere; oyes el ruido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Eso pasa con todo el que ha nacido del Espíritu" (Jn 3, 8). El viento que hace susurrar el nuevo ramaje del tronco de Jesé es, por tanto, símbolo del Espíritu de Dios que se derrama sobre el Mesías-Germen. La cuádruple mención del vocablo "espíritu-viento" declara la plenitud de esa efusión: los cuatro vientos indican los cuatro puntos cardinales, o sea, la totalidad del horizonte y, por lo mismo, la plenitud carismática. Es una reedición de la creación sobre la cual "aleteaba el Espíritu de Dios" (Gn 1, 2; ver Gn 2, 7); en efecto, "envías tu aliento y los creas, y repueblas la faz de la tierra" (Sal 104, 30). Es también una reedición de la historia de la salvación por la cual el espíritu suscita los salvadores de Israel: Moisés (Nm 11, 17), los Jueces (Jc 3, 10; 6, 34; 11, 29), Saúl (1S 11,6), David (2S 23, 2), Elías (2R 2, 9) que han construido la línea progresiva de la historia del pueblo elegido.

Sobre el Mesías debe "posarse" el Espíritu en forma permanente y definitiva, como lo declarará de sí el mismo Jesús en la sinagoga de Nazaret citando a Is 61, 1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres..." (4, 18-19). Y dado que no se puede concebir a un Mesías sin su pueblo, el Pentecostés del Espíritu involucrará a toda la comunidad mesiánica, como lo intuye Pedro en su discurso en Jerusalén apelando al profeta Joel: "En los últimos días —dice el Señor— derramaré mi Espíritu sobre todo hombre: sus hijos e hijas profetizarán, sus jóvenes verán visiones, y sus ancianos

soñarán sueños y sobre mis siervos y siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días y profetizarán" (Hch 2, 17-18).

El Espíritu articula su influjo en tres parejas de dones, que se convirtieron gracias a una glosa añadida ('la piedad') de las versiones griega y latina en los siete dones del Espíritu, símbolo de la totalidad y de la perfección, sugeridas ya por el profeta con la cuádruple repetición de "espíritu". Alcanzan a todo el arco de la existencia humana en sus tres sectores: especulativo, práctico, religioso.

"Sabiduría e inteligencia" se refieren especialmente a la búsqueda humana y a los valores culturales; "consejo y fortaleza" exaltan las cualidades políticas y militares, decisivas para el Rey-Mesías; el "conocimiento y el temor del Señor" definen la actitud religiosa fundamental captada en su bipolaridad de fascinación (conocimiento-amor-adhesión) y de terror (temor-veneración).

Pero la esperanza más específica, siempre decepcionada por los soberanos de Israel, se derrama sobre la actividad política y judicial (vv. 3-5). Un reino de derecho y de imparcialidad, de defensa del oprimido, de organismos carentes de corrupción había quedado siempre en los archivos del ideal: léase el tratado del rey davídico perfecto del Sal 72 o el espejo del príncipe modelo en el Sal 101. La necesidad de una nueva política interna enclavada toda ella en la pronta condenación del malvado y la defensa del oprimido había sido testificada ya en los "¡ayes!" del capítulo 5. Ahora bien, Isaías espera que la sentencia del juez sea una palabra tan eficaz que se transforme espontáneamente en la vara que golpea al violento, espera que el aliento que emite el rey-juez al pronunciar una condenación a muerte engendre automáticamente la ejecución capital, como acontece con el aliento creador y destructor de Dios. Por esto, "de su boca salía una espada aguda de dos filos" (Ap 1, 16). Incluso las insignias reales asumidas el día de la investidura se convertirán en símbolos transparentes de "justicia y fidelidad", como la armadura de los cristianos "cuya coraza son la fe y el amor mutuo, y su casco, la esperanza de la salvación" (1Ts 5, 8; ver Ef 6, 10-17).

El canto de las creaturas y de la paz (vv. 6-9)

Habitará el lobo con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
un muchacho pequeño los pastorea.
La vaca pastará con el oso,
sus crías se tumbarán juntas;
el león comerá paja con el buey.
El niño jugará con la hura del áspid,
la criatura meterá la mano
en el escondrijo de la serpiente.

No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo;
porque está lleno el país de conocimiento del Señor,
como las aguas colman el mar (11, 6-9).

El idilio del nuevo paraíso está frente a nuestros ojos: habla de la pacificación cósmica porque "yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva:... habrá gozo y alegría perpetua" (Is 65, 17-18; ver 66, 22; Ap 21, 1.27; 2P 3, 13). La paz mesiánica, que tanto espacio ocupará en la fantasía y la esperanza de los rabinos queda confiada a una creación que después de "haber oteado impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios, porque, aun sometida al fracaso... abriga una esperanza: que se verá liberada de la esclavitud de la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios" (Rm 8, 19-21). El gemido de la creación se ha apagado, los dolores de parto ya han pasado: ha nacido una nueva vida. Ha brotado un orden nuevo de relaciones para el cual las parejas antitéticas y hostiles de los animales salvajes (lobo, pantera, oso, león, áspid) y domésticos (cordero, cabrito, vaca, buey, niño) se unen ahora en una armonía indestructible. Más aun, sus crías y generaciones sucesivas se sentirán espontáneamente amigas: "sus crías se tumbarán juntas" (v. 7). También el gran enemigo del hombre, la serpiente, que recordaba la idolatría de los cultos de la fertilidad y, por tanto, el pecado del hombre (Gn 3), ahora se reconcilia con la humanidad casi como en un juego delicioso (v. 8). Tampoco falta en este canto, como en todo el libro del Emmanuel, la presencia alusiva del "niño" que "pastorea" (v. 6) esta creación renovada y que hace inofensiva a la serpiente venenosa (v. 8).

El centro del nuevo Edén es Sión, "mi monte santo" (v. 9), donde Dios dialoga con sus creaturas (Gn 3, 8). En el primer paraíso el hombre se pierde por haber querido apoderarse idolátricamente del "conocimiento" de Dios; ahora, Dios mismo difunde "la sabiduría del Señor" en una plenitud tan ilimitada que evoca la amplitud sin fronteras del mar. Y es gozo y paz.

Luego de un pasaje de imitación (vv. 10-16), debido probablemente al Segundo Isaías (40-55), donde se presenta la paz mesiánica como una unificación coral del Israel disperso por los cuatro puntos de la tierra, un himno cierra el libro del Emmanuel (c. 12). De origen posterior, ciertamente postexílico, canta la liberación como un nuevo éxodo basado en el cántico de Moisés (Ex 15) e invita a la comunidad de los redimidos a la difusión misionera de las "proezas" que el Señor ha realizado en favor de Israel (v. 5).

Capítulos 13-23: Oráculos contra las naciones

La vitalidad de la poesía va ligada a menudo con la concreción cotidiana incluso si los lectores posteriores descubren las referencias a través del trabajoso y monótono recurso a las notas de pie de página o a las fuentes históricas. En este sentido son ejemplo los grandes de cada literatura, de Demóstenes a Cicerón, de la "Divina Comedia" a Cervantes.

De estas páginas, fuera de un esquema general para facilitar la lectura a quienes quieran adentrarse por este delta ramificado, sólo ofreceremos algunos ejemplos que pongan de manifiesto, de una parte, la fuerte inserción de Isaías en la historia políticosocial de su tiempo y, de la otra, su teología de las naciones como "instrumento" en las manos del Señor, tesis que ya hemos encontrado.

La poesía de esta sección es a menudo como un manantial subterráneo que brota de improviso en la esquina de un campo, corre copioso, pero luego se detiene para reiniciar su curso en otro lugar.

ESQUEMA DE LECTURA DE LOS CAPITULOS 13-23

1. Oráculo para Babilonia (13, 1-14, 23)
   — castigo (c. 13)
   — restauración de Israel y regreso del destierro (14, 1-4)
   — sátira sobre el rey de Babilonia y su destino (14, 5-23)
2. Oráculo para Asiria (14, 24-27)
3. Oráculo para Filistea (14, 28-32)
4. Oráculo para Moab (15-16)
   — elegía sobre la desolación y plagas de Moab (15, 1-9; 16, 2)
   — escena central con invitación a la esperanza (16, 1.3-5)
   — elegía sobre la miseria de Moab (16, 6-12)
   — conclusión: castigo-salvación (16, 13-14).
5. Oráculo para Damasco e Israel (c. 17) con inserción anti-idolátrica
6. Oráculo para Etiopía (c. 18)
7. Oráculo para Egipto (c. 19)
8. Acción simbólica para Egipto y Etiopía (c. 20)
9. Oráculo para la caída de Babilonia (21, 1-10)
10. Oráculo "de los vigías" para Idumea (21, 11-12)
11. Oráculo para las tribus árabes (21, 13-17)
12. Oráculo para Jerusalén (22, 1-14)
13. Oráculo para el primer ministro Sobná (22, 15-25)
14. Oráculo para Tiro y Sidón (c. 23)

Con esta grandiosa meditación teológica el profeta quiere conducir al oyente a captar el espesor más profundo de su historia. El ritmo de la historia, sobre el plano superficial y exterior, puede parecer un triunfo de jefes de estado que se imponen al mundo con su combatividad feroz e ingeniosa; en realidad, el Señor es el verdadero y decisivo protagonista que al final puede relegar a esos "grandes" a las riberas del río de la vida.

La estructura de la elegía es concéntrica y tiene como clave de arco un discurso del soberano babilónico impregnado de acre ironía.

Coro de los espectadores israelitas (vv. 5-9)

¡Cómo ha acabado el tirano,
ha acabado su arrogancia!
¡Ha quebrado el Señor el cetro de los malvados,
la vara de los dominadores,
al que golpeaba furioso
a los pueblos con golpes incesantes
y oprimía iracundo a las naciones
con opresión implacable!
La tierra entera descansa tranquila,
exultando de júbilo
Hasta los cipreses se alegran de tu suerte,
y los cedros del Líbano:
"Desde que yaces no sube
el talador contra nosotros".
El Abismo en lo profundo se estremece
al salir a tu encuentro:
en tu honor despierta a las sombras,
a los potentados de la tierra;
levantan de su trono
a los reyes de las naciones (14, 5-9).

El poema se abre con un suspiro de reposo por la caída del tirano; es un suspiro cósmico que involucra en un ensordecedor grito de júbilo tierra, cipreses, cedros e incluso los abismos, anticipando así la estrofa siguiente. Pero el protagonista auténtico de la historia se ha revelado ya: es "el Señor que ha quebrado el cetro de los malvados, la vara de los dominadores" (v. 5).

Coro de las sombras (vv. 10-12)

Y cantan a coro, diciendo:
¡También tú consumido como nosotros,

igual a nosotros,
abatido al abismo tu fasto
y el son de tus arpas!
Por debajo tu lecho son gusamos; tu cobertor, lombrices.
¿Cómo has caído del cielo,
lucero hijo de la aurora,
y estás derrumbado por tierra,
agresor de naciones? (14, 10-12).

El Abismo se pone todo en ebullición por la llegada de este personaje excepcional. En una visión dantesca, los reyes de la tierra se levantan de sus tumbas, convertidas ahora en sus tronos, y comienzan con sarcasmo el coro de bienvenida a su colega más célebre. "Lucero, hijo de la Aurora" era un título divino que se aplicaba a los monarcas y evocaba cielos limpios y muy elevados. El detentor de ese título resulta ahora lanzado irónicamente a la oscuridad de la tierra donde están ubicados los infiernos (el Sheol). El mundo astral fulgurante, luminoso y ordenado es precipitado ahora a la esfera espectral, larval y cadavérica de la muerte.

Canto del rey de Babilonia (vv. 13-14)

Tú que decías en tu corazón:
Escalaré los cielos,
por encima de los astros divinos
levantaré mi trono,
y me sentaré en el Monte de la Asamblea,
en el vértice del cielo;
escalaré la cima de las nubes,
me igualaré al Altísimo" (14, 13-14).

Es el vértice temático y teológico del poema. Para Isaías el pecado original es el orgullo, el querer "escalar el cielo, levantar el trono por encima de los astros divinos (v. 13), tratando de arrebatar el señorío sobre el bien y el mal que es dominio exclusivo de Dios (ver Gn 2, 17; 3, 5). La soberbia humana en el rey babilónico ha llegado a su vértice en una escalada titánica medida con verbos de subida (escalaré, levantaré, me sentaré en el vértice del cielo, escalaré, me igualaré) y las etapas de llegada (cielos, estrellas, monte de la asamblea, vértice del cielo, cima de las nubes, el Altísimo).

El coro de las sombras (v. 15)

¡Ay, abatido al Abismo,
al vértice de la sima! (14, 15).

Al grito desafiante del rey sucede el grito glacial de las sombras que pintan la caída en la aceleración de un solo verso —en una escena miguelangelesca—, al rey lanzado del vértice del cielo a las profundidades del abismo. Esta violenta antítesis, que se hará popular en la literatura bíblica (Ez 28, 2; Dn 10, 13; 11, 3-6), sugirió al Apocalipsis la visión terrorífica del derrumbe de la Roma imperial, la nueva Babilonia. "Un ángel vigoroso levantó en vilo una piedra del tamaño de una rueda de molino y la tiró al mar diciendo: —Así, de golpe, precipitarán a Babilonia, la gran ciudad, y desaparecerá" (Ap 18, 21).

Coro de los espectadores israelitas (vv. 16-21)

Los que te ven se quedan mirando,
meditan tu suerte:
¿Es este el que hacía temblar la tierra
y estremecerse los reinos,
que dejaba el orbe desierto,
arrasaba sus ciudades
y no soltaba a sus prisioneros?
Los reyes de los pueblos
descienden a sepulcros de piedra,
todos reposan con gloria,
cada cual en su morada.
A ti, en cambio, te han arrojado de la tumba,
como carroña asquerosa;
te han cubierto de muertos traspasados a espada,
como cadáver pisoteado.
No te juntarás a ellos en el sepulcro
porque arruinaste a tu país,
asesinaste a tu pueblo.
No se nombrará jamás
la estirpe del malvado,
preparen la matanza de sus hijos
por la culpa de su padre:
no sea que se levanten y se adueñen de la tierra
y cubran el orbe de ruinas (14, 16-21).

La ironía crece de tono y multiplica las palabras: en torno al león enjaulado, al gigante muerto, los espectadores logran finalmente verificar sus reales dimensiones. Era, en verdad, un enano, no un titán; más aún, un ser tan miserable y ruin que no merece siquiera recibir sepultura, uno de los destinos más infamantes para un oriental. No sólo destruyó a otros pueblos, sino que arruinó a su propia nación, cuyas heridas no se cicatrizarán más. Esperaba tener una inmortalidad inigualable entre sus descendientes y en la extensión de los siglos y, en cambio, es como el

cadáver de un soldado desconocido pisoteado como carroña en el campo de batalla (v. 19).

Un oráculo conclusivo (vv. 22-23) muestra al Señor en acción. El nombre de Babilonia desaparece de los mapas y del censo de las naciones. El cuadro final aparece ocupado por un lúgubre montón de ruinas recorrido por animales salvajes (los erizos), con los mil canales de Babilonia reducidos a riachuelos pantanosos y llenos de fango. Y, en lo alto, la aterradora aparición del Señor que barre todo resto de vida, "barreré tu casa a fondo, como se hace con estiércol" (1R 14, 10).

> Me levantaré contra ellos
> —Oráculo del Señor de los ejércitos—
> y extirparé de Babilonia posteridad y apellido,
> retoño y vástago —oráculo del Señor—.
> La convertiré en posesión de erizos,
> en agua estancada;
> la allanaré con el rastrillo de destrucción
> —oráculo del Señor de los ejércitos— (14, 22-23).

* * *

En esta sección dedicada a la política internacional, es posible a menudo entrever alusiones a acontecimientos específicos que recalcan la posición política de Isaías, ya manifiesta en los capítulos 1 y 7.

Judá, con el apoyo de Egipto, realizó dos intentos de guerra de liberación que fueron los más significativos. El primero se puede datar en torno a los años 713-711 y lo documenta el relato del capítulo 20. Un lugarteniente general del emperador asirio, comandante del ejército meridional, atraviesa tranquilamente el territorio hebreo para domar un foco de revuelta, la rebelión de la ciudad filistea de Azoto. Las veleidades revolucionarias de Judá fueron apagadas pronto e Isaías con una acción simbólica es el testimonio vivo de esa realidad. Egipto, reino en el que Judá confiaba para una sublevación antiasiria, era una esperanza muy frágil. El profeta vuelve entonces a proponer las constantes de su doctrina política, permanecer neutral y aceptar la llamada a los ideales de la autonomía nacional. Escuchemos el relato biográfico, obra quizá de un discípulo.

> En el año en que el copero mayor enviado por Sargón, rey de Asiria, llegó a Azoto, la atacó y la conquistó. Entonces el Señor habló por medio de Isaías, hijo de Amós [antes le había dicho]: —Anda, desátate el sayal de la cintura, quítate las sandalias de los pies. El lo hizo y anduvo desnudo y descalzo. Y dijo el Señor: —Como mi siervo Isaías ha caminado desnudo y descalzo durante tres años, como signo y presagio contra Egipto y Cus, así el rey de Asiria conducirá a los cautivos de Egipto y a los deportados de

Cus, jóvenes y viejos, descalzos y desnudos, con las nalgas al aire (vergüenza para Egipto). Sentirán miedo y vergüenza por Cus, su confianza, y por Egipto, su orgullo. Y aquel día los habitantes de esta costa dirán: Ahí tienen a los que eran nuestra confianza, a los que acudíamos en busca de auxilio para que nos libraran del rey de Asiria; pues nosotros, ¿cómo nos salvaremos? (20, 1-6).

El profeta realiza, pues, una acción simbólica que asume el valor de un mensaje tomado de lo vivo, directo y eficaz. Esta técnica particular de comunicación logrará éxito extraordinario con Ezequiel, como veremos cuando llegue el momento. Pero la utilizaron también otros profetas. Por ejemplo, en el capítulo 27 de la obra de Jeremías se describe al profeta mientras camina cargado con un yugo de bueyes por Jerusalén. Pero allí el sentido del gesto, en algunos versos, afín al de Isaías, es diferente: el profeta anuncia a los embajadores de Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón, venidos a Jerusalén para convencer al rey Sedecías de que se alíe con ellos en contra de Babilonia, que serán sometidos inexorablemente al yugo del rey de Babilonia, Nabucodonosor. Afín a la alusión simbólica de Isaías, al menos en la modalidad exterior, será el disfraz de emigrante que se pondrá Ezequiel (c. 12) para indicar el destino de los hebreos de Jerusalén: "Saca tu ajuar, como quien va al destierro, a la luz del día, a la vista de todos, y tú sal al atardecer a la vista de todos, como quien va al destierro. A la vista de todos haz un boquete en el muro..." (vv. 4-6).

La segunda oportunidad para la rebelión contra Asiria es mucho más satisfactoria (705-701). Todo conspira en favor de una campaña militar antiasiria: constelación política favorable (Senaquerib, sucesor de Sargón II, muerto en 705, tiene dificultades de política interna), apoyo político descontado (la liberación purificaría a la religión de las infiltraciones causadas por el vasallaje impuesto a Acaz), ideales nacionalistas y éticos estimulados por Ezequías.

Pero, ¡algo inesperado!, el "no" profético y la relativa separación, concretada por algunas declaraciones derrotistas sobre todo a propósito de las negociaciones diplomáticas con Egipto que habían asumido formas fanáticas de confianza idolátrica. Aquí un brillante ejemplo: el del capítulo 18 escrito con ocasión de la llegada a Jerusalén de una delegación de diplomáticos egipcios. Es el año 705; en Egipto detenta el poder una dinastía etíope. Las propuestas parecen más que razonables: ante la superioridad técnica, económica y militar de Asiria, una guerra tiene posibilidades de éxito solamente con el apoyo de la superpotencia occidental que es Egipto. La reticencia de Isaías, incluso si armoniza con la lógica de su discurso global, cae como un balde de agua fría sobre el entusiasmo nacional. Sin optar por el colaboracionismo asirófilo (ver 10, 5-26), opone un cortés pero decidido "go home" a los diplomáticos egipcios, invitándolos a tomar pronto sus maletas para volver a su patria.

¡Ay del país del zumbido de alas,
allende los ríos de Cus,
que envía correos por el mar,
en canoas de junco sobre las aguas!
Corran, mensajeros ligeros,
al pueblo esbelto, de piel bruñida,
a la gente temible y remota,
al pueblo nervudo y dominador,
cuya tierra surcan canales (18, 1-2).

Tras una representación poética de Egipto, evocado a través del susurro de las alas de los insectos de las regiones del Nilo, Isaías adelanta con firmeza su propuesta a los embajadores: tomen de nuevo sus exóticas embarcaciones de papiro y regresen a su espléndida tierra surcada de ríos.

Habitantes del orbe, moradores de la tierra,
al alzarse la enseña en los montes, miren;
al sonar la trompeta en los montes, escuchen (18, 3).

Una solemne llamada de atención prepara una reflexión que tiene valor universal. La minúscula e insignificante Jerusalén ofrece una enseñanza válida para todas las naciones.

Que así me ha dicho el Señor:
Desde mi morada yo contemplo sereno,
como el ardor deslumbrante del día,
como nube de rocío en el bochorno de la siega.
Porque antes de la vendimia,
cumplida la floración,
cuando la cierna
se haya vuelto agraz que madura,
cortará los zarcillos con la podadera,
arrancará y arrojará los sarmientos;
y juntos serán abandonados
a los buitres del monte
y a las fieras de la tierra:
el buitre veranea sobre ellas,
sobre ellos invernarán las fieras de la tierra (18, 4-6).

No obstante la luz y frescura que contienen, las imágenes son oscüras y trabajosas. La represión que seguirá a la rebelión antiasiria queda representada como un racimo maduro ya cogido de la rama: racimos de cadáveres sobre los cuales caerán buitres y fieras salvajes. Será la vendimia de sangre de la historia, semejante a la vendimia que en la naturaleza sigue a la floración y maduración de las viñas.

La misma reacción isaiana contra todas las maquinaciones diplomáticas con ocasión de las mismas vicisitudes políticas de los años 705-701 es detectable también en otros textos de su obra. Mencionemos los tres oráculos coleccionados en 30, 1-7.15-17.

El primer oráculo contiene un juicio fuertemente escéptico sobre las negociaciones diplomáticas con Egipto: las cuales sustituyen la "protección" del Señor (Sal 121, 5; Is 49, 2) con la del faraón (v. 2). El pecado contiene en germen el castigo: la protección-sombra vuelve a tomar la vergüenza-confusión que sobrevendrá tan pronto los diplomáticos hayan regresado a sus sedes (Soán y Janés).

¡Ay de los rebeldes!
—oráculo del Señor—,
que hacen planes sin contar conmigo,
que firman pactos
que yo no he inspirado,
añadiendo pecado a pecado;
que bajan a Egipto
sin consultar mi oráculo,
buscando la protección del faraón
y refugiarse a la sombra de Egipto.
La protección del faraón será su deshonra,
y el refugio a la sombra de Egipto su oprobio.
Cuando estén sus magnates en Soán
y lleguen sus mensajeros a Janés,
todos se avergonzarán de un pueblo impotente,
que no puede auxiliar ni servir,
si no es de deshonra y afrenta (30, 1-5).

El segundo oráculo aparece cargado de símbolos zoomórficos, tomados de los animales que infestaban el desierto del Negueb y obstaculizaban a los viajeros que se dirigían a Egipto. El camino peligroso se convierte en símbolo de la meta a alcanzar, Egipto, denominado Ráhab —la Fiera—. Este animal mitológico encierra todo el bestiaje del oráculo y precisa su valor simbólico. Ráhab significa audacia, ferocidad, soberbia, furor (Is 51, 9; Jb 9, 13; 26, 12; Sal 87, 4; 89, 11), pero Dios lo reduce paradójicamente a permanecer "ocioso", "rugir y descansar". La decadencia del coloso militar occidental es ya irreversible.

Oráculo contra la Bestia del Sur:
Por tierra siniestra y temible,
de leones y leonas rugientes,
de víboras y áspides voladores,
llevan sus riquezas a lomo de asno
y sus tesoros a giba de camellos,
a un pueblo sin provecho, a Egipto,

cuyo auxilio es inútil y nulo;
por eso lo llamo así:
"Fiera que ruge y huelga" (30, 6-7).

El tercer oráculo, centrado en la línea política tradicional de Isaías, confirmada por la derrota del faraón, está sostenido por una afectuosa ironía y compasión. Al frenesí de la coalición militar pintada en el crescendo de una caballería, Isaías contrapone "la calma, la conversión, el abandono confiado" (v. 15), en otros términos los ideales de la "guerra santa" y de la fuerza nacional (Ex 14, 13; Sal 124, 8). La ruina que seguirá al rechazo de esta propuesta, dejará sin embargo con vida "un resto" puesto como una insignia y punto de referencia para el futuro (v. 17).

Así dice el Señor,
el Santo de Israel:
su salvación
está en convertirse y tener calma;
su valentía
está en confiar y estar tranquilos;
pero no han querido;
dijeron: —No. Huiremos a caballo.
—Está bien, tendrán que huir.
—Correremos al galope.
—Más correrán los que los persiguen.
Huirán mil ante el reto de uno,
huirán ante el reto de cinco;
hasta que queden
como mástil en la cumbre de un monte,
como enseña sobre una colina (30, 15-17).

A los precedentes se une un cuarto oráculo que completa el cuadro de los textos "políticos" de Isaías. El tema es siempre la denuncia del tratado con Egipto, visto como un acto de desconfianza en Dios para confiar la seguridad de la nación a los armamentos egipcios.

¡Ay de los que bajan a Egipto por auxilio
y buscan apoyo en su caballería!
Confían en los carros porque son numerosos,
y en los jinetes, porque son fuertes;
sin mirar al Santo de Israel
ni consultar al Señor.
Pues El también es hábil
para traer desgracias
y no ha revocado su palabra.
Se alzará contra la casa de los malvados,

contra el auxilio de los malhechores.
Los egipcios son hombres y no dioses,
sus caballos son carne y no espíritu.
El Señor extenderá su mano:
tropezará el protector
y caerá el protegido
los dos juntos perecerán
—me lo ha dicho el Señor— (31, 1-3).

El Señor es astuto, afirma irónicamente el profeta; lo es más que sus interlocutores y sabría defender los intereses de su pueblo (v. 2). Pero las opciones están ya hechas: el paralelismo antitético 'hombre-dios, carne-espíritu' (v. 3) define las dos alternativas. O se queda uno con las intrigas y jugadas políticas y entonces es "hombre", carne frágil y débil (Is 40, 6-8; Gn 6, 3; Sal 78, 39; Jr 17, 5), o está con el Señor-Espíritu y entonces se hace partícipe de su mismo poder. Este es el quinto "¡Ay!" que el profeta había dirigido contra diferentes desviaciones (28, 1; 29, 1.15; 30, 1).

La rendición ante Senaquerib (701; Is 1, 4-9) no basta para apagar las ilusiones nacionalistas. La destrucción a que ha escapado Jerusalén da origen a manifestaciones populares de júbilo. Llegan al profeta los ecos de los alaridos de alegría y el vocerío de los banquetes. Pero sus ojos no pueden alejarse de los cadáveres de los muertos por el hambre y las epidemias durante el asedio (v. 2b), su desdén no logra olvidar la idiotez de la clase dirigente y de los altos oficiales rendidos sin combatir o aprisionados mientras huían. Bajo la superficie exterior festiva sólo hay sitio para el llanto (v. 4).

...Pero, ¿qué te pasa que subes
en masa a las azoteas?
Llena de ruido, urbe estridente,
ciudad divertida.
Tus caídos no han caído a espada,
no han muerto en combate.
Tus jefes desertaron en bloque,
sin disparar el arco cayeron prisioneros;
tus tropas fueron copadas
cuando se alejaban huyendo.
Por eso digo: Apártense de mí,
lloraré amargamente;
no porfíen en consolarme
de la derrota de la hija de mi pueblo (22, 1-4).

Y, mientras la multitud come, bebe y canta, el profeta solitario llora, tomando como punto de partida el eco de un canto que ha llegado hasta su aposento silencioso.

Pero ahora: fiesta y alegría,
a matar vacas, a degollar corderos,
a comer carne, a beber vino,
"a comer y a beber, que mañana moriremos".
Me ha revelado al oído
el Señor de los ejércitos:
Juro que no se expiará este pecado
hasta que mueran
—lo dice el Señor de los ejércitos— (22, 13-14).

* * *

No obstante, incluso dirigiéndose a las naciones, no puede Isaías cerrar su mensaje sobre el horizonte del juicio. Los proyectos del Señor encierran incluso para Egipto una salvación maravillosa, luego de atravesar por una prueba purificadora. El instrumento que Dios utilizará para esta liberación será precisamente Judá, el país al que Egipto oprime.

Aquel día los egipcios serán como mujeres, se asustarán y temblarán ante la mano del Señor de los ejércitos, que El agita contra ellos. Judea será el espanto de Egipto: sólo mentársela le producirá terror, por el plan que el Señor de los ejércitos planea contra él. Aquel día habrá en Egipto cinco ciudades que hablarán la lengua de Canaán y que jurarán por el Señor de los ejércitos; una de ellas se llamará Ciudad del Sol (Heliópolis). Aquel día, en medio de Egipto, habrá un altar del Señor, y un monumento al Señor junto a la frontera. Serán signo y testimonio del Señor de los ejércitos en tierra egipcia. Si claman al Señor contra el opresor, El les enviará un salvador y defensor a que los libere. El Señor se manifestará a Egipto, y Egipto aquel día reconocerá al Señor. Le ofrecerán sacrificios y ofrendas, harán votos y los cumplirán. El Señor herirá a Egipto con una plaga y lo curará; ellos volverán al Señor, El los escuchará y los curará. Aquel día habrá una calzada de Egipto a Asiria: Asiria entrará en Egipto y Egipto en Asiria, y los egipcios con los asirios servirán a Dios. Aquel día Israel será mediador entre Egipto y Asiria, será bendito en medio de la tierra; porque el Señor de los ejércitos lo bendice diciendo: "¡Bendito mi pueblo, Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad!" (19, 16-25).

Los seis oráculos demarcados por la fórmula "en aquel día", contienen seis mensajes de salvación no ya para el pueblo elegido, sino para toda la humanidad (vv. 16-17; 18; 19-20; 21-22; 23; 24-25). La conversión es posible para todos, incluso para los imperialismos de oriente y occidente, porque "Dios quiere que todos los hombres se salven" (1Tm 2,4). Este principio universal de la fe queda formulado en una sucesión de cuadros: la lengua de Israel resuena hasta en Egipto por la lectura de la Palabra de Dios (v. 18); también allí el altar del sacrificio, la invocación del nombre del Señor, el culto (vv. 19-20) obtienen carta de ciudadanía; más aún Dios cura las llagas de otros tiempos por la conversión jubilosa

(v. 22). Pero el cambio es todavía más radical: el camino militar que era sólo atravesado por las superpotencias se convierte ahora en medio de comunicación pacífica (v. 23). Y el misionero hebreo escucha con alegría que Dios llama a Egipto con el título de la Alianza, "pueblo mío", y a Asiria "creación suya". Cristo, entre los pueblos enemigos, "derribará la barrera divisoria, haciendo de los dos pueblos uno" (Ef 2, 14).

El Apocalipsis de Isaías

La apocalíptica es un género literario de gran éxito sobre todo en el período postexílico. Ezequiel con su aparato de metáforas, visiones, colores, catástrofes la introducirá en la corriente profética. Nacerán así sobre ese modelo libros sólo en apariencia proféticos; pero consagrados en realidad casi totalmente a esta nueva forma de teología: es el caso de ocho visiones de Zacarías (cc. 1-8), de todo el libro de Daniel y de la amplia producción apócrifa del período intertestamentario, verdadero best-seller de la época (200 aC-200 dC). También en la colección de Isaías entraron dos composiciones apocalípticas, claramente espurias y postexílicas.

El apocalipsis es un género de lectura y un método para descifrar las cualidades profundas y dinámicas contenidas en la historia. Tratando de concretar los signos exteriores y clamorosos que puntualizan nuestras vicisitudes, se quiere construir un diagnóstico que explique el misterio escondido en el presente de la historia (la llamada "escatología realizada") y un pronóstico que trace el futuro de la historia de la salvación hacia donde nos dirigimos ("escatología futura o consiguiente"). La "escatología" es, por tanto, una categoría teológica que capta la cualidad más auténtica del devenir histórico en que estamos sumergidos: es la verdadera historiografía del creyente. La apocalíptica es el método concreto, vinculado a una cultura e incluso a mitos, con el cual se trata de concretar la cualidad "escatológica" y, por lo mismo religiosa que se encierra en la historia. Un ejemplo más cercano a nosotros: para Teilhard de Chardin la apocalíptica que hacía descubrir el dinamismo de la historia hacia el punto Omega del Cristo total era la teoría evolucionista: espía que demostraba el moverse finalístico de toda realidad humana y cósmica hacia Cristo.

Precisamente por ese nexo con la cultura de la época en que uno está inmerso, la apocalíptica se hace incomprensible sin la referencia a la política, a la ciencia y al pensamiento de la época en cuestión. Y precisamente por este motivo los símbolos, las revelaciones, las visiones, las comunicaciones de los ángeles, las alusiones permanecen a menudo veladas y hasta totalmente oscuras, incluso si para el lector de entonces

aquellos guiños eran más claros y comprensibles (ver el discurso escatológico de Jesús en Mt 24-25 o el Apocalipsis de Juan). Pero se hallarán también en la apocalíptica tardía y apócrifa, verdaderas y claras degeneraciones de tipo dualístico (negación de la historia por la afirmación de un valor único, el del reino futuro). Volveremos luego sobre estos datos negativos.

EL APOCALIPSIS MAYOR DE ISAIAS: cc. 24-27

Es inútil tratar de encontrar una construcción precisa en este librito entregado a la lógica de lo fantástico y de lo surreal. Y no obstante, ni el visionario ni tampoco el soñador se ponen a inventar sino que utilizan lo que ya han visto trabajándolo con absoluta libertad. Por esto, al lado de cielos que se rasgan para revelar ciudades fabulosas y desiertas, al lado de catástrofes cósmicas, se encuentran naciones conocidísimas como Moab (25, 9-12), ciudades amadas como Jerusalén (27, 12-13), ideas teológicas ya explicadas (el "resto" en 24, 13-16). Hay que entrar entonces en esta selva de imágenes en libertad sin quererla planificar como un jardín bien plantado y ordenado.

Temas principales son el juicio que castiga a los rebeldes al Señor, la participación de la naturaleza en las decisiones del Señor, el "resto" disperso, multiplicado y reunificado, el reino definitivo inaugurado con un banquete universal en Sión, centro de gravedad del universo y de la historia.

El canto del banquete

El Señor de los ejércitos prepara
para todos los pueblos en este monte
un festín de manjares suculentos,
un festín de vinos de solera;
manjares enjundiosos, vinos generosos.
Y arrancará en este monte
el velo que cubre a todos los pueblos,
el paño que tapa a todas las naciones.
Aniquilará la muerte para siempre.
El Señor Dios enjugará las lágrimas
de todos los rostros,
y el oprobio de su pueblo
lo alejará de todo el país
—lo ha dicho el Señor— (25, 6-8).

Sobre el monte Sión se prepara un banquete suntuoso y real; los invitados son todos los hombres sin distinción (ver Is 2, 2-3; 11, 10; 42,

1-4.6; 45, 14.20-25; 49, 6; 51, 4-5; 56, 6-8). Quienes antes de entrar al banquete, deben hacer caer de los ojos su ceguera: es el velo de sus lágrimas que empaña la vista, es la miseria humana que debe ser aniquilada, destruida y devorada (v. 7). La obra negativa de liberación comprende también el aniquilamiento de la muerte, maldición original del hombre (Gn 3). Las palabras de Pablo son el mejor comentario: "Cuando esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal de inmortalidad, se cumplirá lo que está escrito: 'Se aniquiló la muerte para siempre'. 'Muerte, ¿dónde está tu victoria?, ¿dónde está, muerte, tu aguijón?'" (1Co 15, 54-55; ver Ap 21, 4).

El banquete que dice comunión e intimidad es, en cambio el momento positivo de la liberación. Jesús recogerá el tema con predilección particular para anunciar la oferta del Reino de Dios. Aparece en las parábolas de los talentos ("participa en el gozo de tu Señor, Mt 25, 21.23), de los siervos que aguardan al patrón (Lc 12, 35-37), de las diez doncellas ("entraron con él a las bodas", Mt 25, 10), del invitado sin vestidura nupcial (Mt 22, 11-14), de los puestos para los invitados (Lc 14, 10), y sobre todo del gran banquete (Lc 14, 16-24). El mismo simbolismo se trasparenta en el dicho de Jesús sobre el ayuno: "¿Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras duran las bodas?" (Mc 2, 19) y en las palabras con que anuncia la sustitución de Israel en los planes salvíficos de Dios: "Les digo que vendrán muchos de oriente y occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de Dios; en cambio a los ciudadanos del reino los echarán afuera, a las tinieblas" (Mt 8, 11-12). O incluso en la frase de un oyente de Jesús: "¡Dichoso el que coma en el banquete del Reino de Dios!" (Lc 14, 15; ver Ap 19, 9). La oración del creyente es entonces el salmo 23: "Me preparas una mesa frente a mis enemigos, me unges la cabeza con perfume, mi copa rebosa" (v. 5).

El canto de la resurrección

"Aniquilará la muerte para siempre" (25, 8), había proclamado el poema del banquete escatológico. La "inclusión" que encierra el canto triunfal que ahora leemos parece recoger este punto de partida. Lo retoma en forma antitética: "los muertos no viven..." (v. 14). "¡Vivirán tus muertos...!" (v. 19). Muerte y vida, destrucción y crecimiento, fecundidad y esterilidad se enfrentan en confrontación violenta pero que culmina en germinar de vida. El polvo del Hades donde todo es muerte y oscuridad se anima con rocío y luz que hacen de la tierra ya no un seno sepulcral, sino un seno fecundo del que despunta una nación nueva y fuerte.

Los muertos no viven,
las sombras no se alzan;
porque tú los juzgaste,
los aniquilaste
y extirpaste su memoria.
Señor, multiplicaste el pueblo;
multiplicaste el pueblo
y manifestaste tu gloria,
ensanchaste los confines del país.
Señor, en el peligro acudíamos a ti,
cuando apretaba la fuerza de tu escarmiento.
Como a la preñada cuando le llega el parto
se retuerce y grita angustiada,
así éramos en tu presencia, Señor:
concebimos, nos retorcimos,
dimos a luz... viento;
no trajimos salvación al país,
no le nacieron habitantes al mundo.
¡Vivirán los muertos,
tus cadáveres se alzarán,
despertarán jubilosos
los que habitan en el polvo!
Porque tu rocío es rocío de luz,
y la tierra de las sombras dará luz (26, 14-19).

Aunque la lectura tradicional ha visto en esta página el canto de la resurrección de los muertos, el poema es el fragmento de una epopeya nacional. Los enemigos e impíos quedan castigados y destruidos (v. 14), la nación santa crece (v. 15), el pueblo elegido al creer que por sí solo puede dar a luz la salvación (v. 18; ver 13, 8; 21, 3; Jr 50, 43), el castigo del Señor irrumpe sobre Israel (v. 16), pero Dios hace resurgir del tronco muerto de la nación un resto que cantará su victoria sobre la muerte (v. 19). La tierra que a través de las tumbas es devoradora de hombres, fecundada por el rocío y la luz celestiales, vuelve a ser madre fecunda de seres vivos. Están ya presentes los rasgos de la impresionante visión de Ezequiel (c. 37).

EL APOCALIPSIS MENOR DE ISAIAS: cc. 34-35

Los capítulos 34-35 de Isaías son considerados como una inserción posterior compuesta probablemente por el segundo Isaías (cc. 40-55) y definidos como el "Apocalipsis menor" respecto al "mayor" de los capítulos 24-27. El primer capítulo nos coloca en un clima de castigo y de juicio, de cólera y de destrucción, el segundo nos transporta a un mundo de paz y gozo.

Porque es el día de la venganza del Señor...
Sus torrentes se transforman en pez,
y el polvo en azufre;
su país se vuelve pez ardiente,
que no se apaga de día ni de noche,
y su humo sube perpetuamente;
de edad en edad quedará desolada,
por los siglos de los siglos nadie la transitará.
Se adueñan de ella la corneja y el mochuelo,
la lechuza y el cuervo la habitan.
El Señor aplica sobre ella la plomada del caos
y el nivel del vacío.
No queda noble con qué llenar su reino,
y sus jefes vuelven a la nada.
En sus palacios crecen espinos; en sus torreones, cardos y ortigas.
Se convierte en cubil de chacales,
en guarida de crías de avestruz;
se reúnen hienas y gatos salvajes,
el chivo llama a su compañero,
allí descansa el búho y encuentra su guarida;
la serpiente anida y pone,
incuba y empolla sus huevos;
allí se juntan los buitres, y no falta el macho a la hembra.
Estudien el libro del Señor:
ni uno solo de ellos falta,
porque lo ha mandado la boca del Señor,
y su alimento los ha reunido.
Echa la suerte para ellos
y su mano les reparte a cordel el país;
lo poseerán para siempre,
de edad en edad lo habitarán (34, 8-17).

La justicia de Dios también conoce la ira cuando el hombre se obstina en su pecado. También la tierra revivirá la trágica experiencia de Sodoma, será un planeta desolado. Las imágenes son terroríficas: el paraíso que Dios nos dio en la creación (Gn 1) y en la venida del mesías (Is 11) ha sido sustituido por un montón de ruinas, de realidades hostiles y salvajes; a la armonía urbana sucede el caos de la especulación; los instrumentos de construcción (la plomada y el nivel) se han convertido en medios de nivelación y destrucción radical (v. 11). ¡Qué triste e irónico resuena el recuerdo de la tierra dada al hombre para que "la habite de edad en edad"! (v. 17).

Pero para el justo el destino es muy distinto. Porque sigue el camino de Dios sin ceder a la tentación, la marcha por el desierto se convierte en procesión coral, semejante a aquel peregrinar soñado que llevaba al hebreo desde las tierras donde estaba disperso a una Jerusalén inolvida-

ble para la Pascua. La referencia parece orientada al regreso de los hebreos del destierro de Babilonia tras el edicto de Ciro de 538 aC.

El desierto y el yermo se regocijarán,
se alegrarán el páramo y la estepa,
florecerá como flor de narciso,
desbordando de gozo y alegría;
tiene la gloria del Líbano,
la belleza del Carmelo y del Sarión;
ellos verán la gloria del Señor,
la belleza de nuestro Dios.
Fortalezcan las manos débiles,
robustezcan las rodillas vacilantes;
digan a los cobardes de corazón:
"Sean fuertes, no teman".
Miren a su Dios que trae el desquite,
viene en persona, resarcirá y los salvará.
Se desplegarán los ojos del ciego,
los oídos del sordo se abrirán,
saltará como un ciervo el cojo,
la lengua del mudo cantará.
Porque han brotado aguas en el desierto,
torrentes en la estepa;
el páramo será un estanque,
lo reseco un manantial.
En el cubil donde se tumbaban los chacales
brotarán cañas y juncos.
Lo cruzará una calzada
que llamarán Vía Sacra:
no pasará por ella el impuro,
y los inexpertos no se extraviarán.
No habrá por allí leones
ni se acercarán las bestias feroces,
sino que caminarán los redimidos
y volverán por ella los rescatados del Señor.
Vendrán a Sión con cánticos:
en cabeza, alegría perpetua;
siguiéndolos, gozo y alegría;
pena y aflicción se alejarán (35, 1-10).

Al desierto de la existencia humana lo recorre una corriente de vida y de gozo casi contagiosa. Los términos de felicidad se amontonan en la boca del profeta: "gozar, alegrarse, florecer, ser fuertes, no temer, ir a Sión con cánticos, con gozo indestructible en el rostro, gozo y felicidad los seguirán" (vv. 1-2.4.10). La misma transformación recorre el cuerpo mutilado y la debilitación de la esperanza. Es la nueva vida del pueblo de Dios que, desde el destierro, peregrina con esperanza hacia Sión (v. 10).

Capítulos 28-33: Antología de oráculos

En el ámbito de esta colección de oráculos esparcidos, de los cuales hemos recogido ya ideas, escojamos ahora dos pasajes que confirmen el arte y la pasión religiosa del profeta.

LA ALEGORIA DE LA CORONA DE FLORES: 28, 1-6

¡Ay de la corona fastuosa, de los ebrios de Efraim,
y de la flor caduca, joya de su atavío,
que está en la casa de los hartos de vino!
Miren: un fuerte y robusto, de parte del Señor,
como turbión de granizo y tormenta asoladora,
como turbión de aguas caudalosas y desbordantes,
con la mano derriba al suelo y con los pies pisotea
la corona fastuosa de los ebrios de Efraim
la flor caduca, joya de su atavío,
que está en el cabezo del valle ubérrimo.
Será como breva temprana:
que el primero que la ve,
apenas la coge, se la traga.
Aquel día será el Señor de los ejércitos
corona enjoyada, diadema espléndida
para el resto de su pueblo;
espíritu de justicia para los que se asientan a juzgar,
espíritu de valentía
para los que rechazan el asalto a las puertas (28, 1-6).

El poeta, conforme a una técnica que le era cara (ver 8, 5-8), parte de una imagen sencilla y lineal y trata de desarrollarla en todas las direcciones posibles. Samaría es una ciudad deliciosa ubicada sobre un collado que domina un valle verdegueante, es un centro económico y cultural, de alto tenor; el bienestar, como había declarado Amós, la convierte en capital divertida, elegante, animada por la vida mundana. El pensamiento corre espontáneo a una corona de flores que la atmósfera gozosa de la ciudad transforma en guirnaldas de flores que embellecen la cabeza de los convidados (Ct 3, 11; Is 61, 10).

Isaías se detiene a contemplar esta obra maestra de refinamiento que es Samaría rodeada de un paisaje más amable comparado con el áspero desierto de Judá en medio del cual surge la ciudad de Jerusalén.

El banquete se vuelve orgía, las mujeres gritan a los maridos: "Traigan, que bebamos" (Am 6, 6). Los altos funcionarios estatales "sumergen al rey en los ardores del vino" (Os 7, 5). En el frenesí del bacanal la corona cae por tierra y los huéspedes ebrios la pisotean. Esta última

anotación abre y cierra el cuadro en "inclusión" literaria (vv. 1.3) y sugiere una ulterior evocación: la clase dirigente de Samaría es ebria, loca y responsable de una política desconsiderada, alimentada por la seguridad económica, militar y estratégica de Samaría.

De repente irrumpe en el salón del banquete un hombre "poderoso y fuerte" enviado por el Señor (v. 2), es como una ráfaga de viento que levanta objetos y telas. Agarra en silencio las coronas de flores que hay todavía en la cabeza de algunos huéspedes, las lanza a tierra y las pisotea con violencia y desprecio (v. 3). Samaría, simbolizada en aquella corona, está ahora postrada en tierra, arrancada de la paz de su colina como breva temprana agarrada con avidez por el caminante y arrancada de su rama. "Tus plazas fuertes son como higueras cargadas de brevas, al sacudirlas caen en la boca que las come" (Na 3, 12). En 721 Samaría capitulará ante la fuerza asiria y los jefes "encabezarán la cuerda de los cautivos y se acabará la orgía de los disolutos" (Am 6, 7). La verdadera corona para el resto del pueblo será entonces únicamente el Señor (vv. 5-6).

* * *

Los oráculos de Isaías se cierran con el capítulo 33. Después del "Apocalipsis menor" (cc. 34-35), cuatro capítulos más (36-39) ofrecen en prosa el relato de los acontecimientos contenidos en una sección del II libro de los Reyes (cc. 18-20) y dedicados al rey amado de Isaías, Ezequías, hijo de Acaz.

EL TESTAMENTO DE ISAIAS

La profecía de Isaías es "una espada de dos filos; penetra hasta la unión del alma y del espíritu, de junturas y médula, juzga pensamientos y sentimientos" (Hb 4, 12). El testamento que Isaías ha dejado "para el futuro en testimonio perpetuo" es la confirmación más viva de ello.

> Ahora ve y escríbelo en una tablilla,
> grábalo en bronce,
> que sirva para el futuro
> de testimonio perpetuo.
> "Es un pueblo rebelde, hijos degenerados,
> hijos que no quieren escuchar la ley del Señor;
> que dicen a los videntes: no vean;
> y a los profetas: No profeticen sinceramente;
> dígannos cosas halagüeñas, profeticen ilusiones.
> Apártense del camino, retírense de la senda,
> dejen de ponernos delante al Santo de Israel.
> Por eso, así dice el Santo de Israel:

Puesto que rechazan esta palabra,
y confían en la opresión y la perversidad,
y se apoyan en ellas;
por eso esa culpa será para ustedes
como una grieta
que se abre en una alta muralla y la abomba,
hasta que de repente, de un golpe, se desmorona;
como se rompe una vasija de loza,
hecha añicos sin piedad,
hasta no quedar entre sus añicos ni un trozo
con que sacar brasas del brasero,
con qué sacar agua del aljibe" (30, 8-14).

El segundo Isaías

En el rollo de Isaías entraron también dos escritos de cierta consistencia de profetas anónimos, herederos espirituales del gran maestro, pero diferentes de él por coordenadas históricas, ambientales y personales. Desde hace tiempos se los denomina Segundo Isaías (o Deuteroisaías, cc. 40-55) y Tercer Isaías (o Tritoisaías, cc. 56-66). E incluso una investigación que utilizó medios electrónicos y fue llevada a cabo por las Universidades de Haifa y Aquisgrán llegó al mismo resultado, examinando estadísticamente formas verbales, sintaxis, estilo, elementos lingüísticos y su distribución en todo el libro de Isaías. Sin embargo, el hecho había sido ya observado por un estudioso suizo, B. Duhm, en 1892.

Las diferencias con el Isaías clásico son múltiples y evidentes. Las condiciones históricas (Babilonia y ya no Asiria, el surgir de la potencia persa, la nueva política de emancipación de las diferentes comunidades nacionales después del destierro, Jerusalén destruida) remiten necesariamente al destierro y al postexilio babilónico (Jerusalén cae en 586 aC). Cesan los datos autobiográficos, el estilo, unitario y no isaiano, aunque se esfuerce por imitar sus formas. Hablar así pormenorizadamente de Ciro (s. VI) y de la liberación del destierro resultaría incomprensible y de ningún significado para oyentes del siglo VIII. Por otra parte, la profecía se sumerge en su historia y no es astrología de un futuro distante un par de siglos.

El Segundo Isaías es un profeta refinado, más retórico y menos conciso que el primero, es voluntarioso pero no siempre creativo, igual pero no siempre acomodaticio, incluso poseyendo seguridad e inteligencia. Dilata sus imágenes en repeticiones, en fórmulas cuaternarias, en descripciones menos rigurosas. Gusta del himno exultante y de los oráculos de salvación, porque se da cuenta de que la salvación está comenzada en el hoy antes de proyectarse hacia el futuro.

El tiempo se convierte entonces en el ámbito dentro del cual coloca su reflexión sobre el acontecimiento de la liberación del destierro que Israel está viviendo. En efecto, el éxodo antiguo de Egipto es actualizado en el presente segundo éxodo de la esclavitud babilónica y queda proyectado hacia un futuro más glorioso. La salvación presente se puebla así de símbolos de la esplendorosa era futura que ahora sólo está prefigurada y cuyo "Evangelista" es el profeta. Un ejemplo típico de esta visión es el oráculo de 43, 14-21.

Así dice el Señor,
su Redentor, el Santo de Israel:
En favor suyo he enviado gente a Babilonia,
he arrancado los cerrojos de las prisiones,
y los caldeos rompen en lamentos.
Yo soy el Señor, su Santo,
el creador de Israel, su Rey.
Así dice el Señor
que abrió camino en el mar
y senda en las aguas impetuosas;
que sacó a batalla carros y caballos,
tropa con sus valientes:
caían para no levantarse,
se apagaron como mecha que se extingue.
No recuerden lo de antaño,
no piensen en lo antiguo;
miren que realizo algo nuevo;
ya está brotando, ¿no lo notan?
Abriré un camino por el desierto,
ríos en el yermo;
me glorificarán las fieras salvajes,
chacales y avestruces,
porque ofreceré agua en el desierto,
ríos en el yermo,
para apagar la sed de mi pueblo,
de mi elegido,
el pueblo que yo formé,
para que proclamara mi alabanza (43, 14-21).

El oráculo parte de un presente experimentado con estupor (vv. 14-15): las cárceles se abren de par en par y el sonido de los cerrojos que se rompen se mezcla con las voces ya no atroces de los carceleros aterrorizados ante la nueva potencia, Persia, que a su vez los ha convertido en esclavos. En el avance se sobrepone un cuadro del pasado (vv. 16-17), la clásica, grandiosa liberación de Egipto evocada en la huida a través de las aguas impetuosas del Mar Rojo y en la multitud de los cadáveres egipcios semejantes a mechas apagadas para siempre. Pero

hay una tercera directriz sobre la cual se coloca a Israel: es el futuro (vv. 18-21). La historia de la salvación no es huida nostálgica al pasado ni tampoco descanso en un recuerdo seguro de salvación: es, por excelencia, esperanza, camino hacia Jerusalén. El mandato bíblico, frecuente en el Deuteronomio, de "recordar" no debe ser seguridad mágica, sino estímulo de fe para el "después", el futuro. Entonces el pueblo se pone en camino "celebrando las alabanzas de Dios" (v. 21) por ese desierto al que el Señor transformará una vez más en lugar de amor y de intimidad (vv. 19-20; ver 41, 18-19; 35, 6-7).

El carácter tridimensional del mensaje deuteroisaiano ha abierto este librito hacia ilimitados horizontes que los cristianos han contemplado a la luz de Jesucristo, supremo perfeccionador de la liberación aquí anunciada.

La realización se hará aún más urgente en los llamados "Cánticos del Siervo del Señor" que este autor ha diseminado por su escrito y que serán la base de la lectura de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo tal como lo hicieron los evangelistas y la tradición cristiana.

A este horizonte inmenso de salvación más allá de la historia nacional (éxodo) e internacional (Ciro) se convoca también a toda la creación (40, 12-31; 41, 1-5; 44, 24-28; 45, 6b-13.18-25; 48, 12-13; 51, 9-10). Los elementos polémicos y agresivos que contiene este canto de la alegría van dirigidos ahora contra aquellos que sustraen al poder de Dios alguna realidad idolatrándola (léase, por ejemplo, el irónico cuadro sobre el fabricante de ídolos y el trabajo alienante en 44, 12-18).

Recorramos ahora este anuncio de salvación en sus páginas más conocidas.

Capítulo 40, 1-11: Las credenciales del profeta

La autopresentación del profeta tiene lugar en forma extraña, de repente, sín datos autobiográficos, sín cronología, en el metro poético de la lamentación, de ritmo quebrado, mientras el contenido es consuelo y alegría.

Como en la vocación de Isaías (c. 6), el profeta se imagina haber recibido su mensaje mientras participa en una asamblea de consejo de la corte celestial. El tema del anuncio es este: la expiación ha terminado, comienza el don de la liberación que restaura la debilidad y precariedad del hombre esclavo. El regreso a la ciudad santa conoce ahora las etapas del desierto pero son sólo fases de un camino triunfal que no tiene senderos tortuosos, pistas extenuantes, recorridos desalentadores. El regreso a la patria va acompañado de una universal docilidad cósmica porque el Señor es el pastor que guía a lo largo de este itinerario.

Consuelen, consuelen a mi pueblo,
dice su Dios;
hablen al corazón de Jerusalén, grítenle:
que se ha cumplido su servicio
y está pagado su crimen,
pues de la mano del Señor
ha recibido doble paga por sus pecados (40, 1-2).

Las "Lamentaciones" por la destrucción de Jerusalén en cinco ocasiones (1, 2-21) habían preguntado en el desconcierto: "¿No hay quién dé consejo?". La respuesta a ese angustioso interrogante se ofrece ahora en una palabra de alegría. Ha llegado el momento del gran viraje histórico para "mi pueblo" de parte de "su Dios". La expresión remite en síntesis a la alianza (Ex 6, 7; Lv 26, 12; Os 1, 9) que ahora se renueva. La prueba ha terminado, la esclavitud de Judá no era signo de la debilidad del Señor y de la superioridad de las divinidades babilónicas, tampoco era fatalidad adversa, sino juicio del Señor que, sirviéndose de Babilonia como de instrumento de castigo, purificó a Israel de su delito. Ha sido un "doble" castigo (v. 2) por lo cual los crímenes quedan totalmente descontados (Lv 26, 41.43) y Dios "ha reconciliado el mundo consigo (1Co 5, 19) en forma plena y definitiva. El capítulo de "culpas" está cerrado para siempre.

Una voz grita:
En el desierto prepárenle un camino al Señor;
allanen en la estepa
una calzada para nuestro Dios;
que los valles se levanten,
que montes y colinas se abajen,
que lo torcido se enderece
y lo escabroso se iguale.
Se revelará la gloria del Señor
y la verán todos los hombres juntos (40, 3-5).

En la corte del cielo a la que se admite al profeta, se oye una voz: Dios ha resuelto volver a la Tierra de donde había partido su gloria, abandonando a Jerusalén al exterminio (Ez 10, 18-22). Para que pase hay que alistar una "Vía Sacra", semejante a la que a menudo se veía trazada frente a los templos babilónicos. Que debía prescindir de la conformación del terreno procediendo en línea recta y llana; por estas dificultades técnicas y topográficas no iba más allá de unos pocos centenares de metros. La nueva "Vía Sacra" es recorrida ahora por la Gloria del Señor quien, como en el éxodo (Ex 14 e Is 43, 16.19; 51, 7ss), es el guía a través de la estepa. Todo hombre contempla con estupor su avance solemne (v. 5) y ya no ve en Yahvé al Dios vencido, como había parecido en el destierro, sino al único triunfador.

Dice una voz: Grita.
Respondo: ¿Qué debo gritar?
Toda carne es hierba
y su belleza como flor campestre:
se agosta la hierba, se marchita la flor,
cuando el aliento del Señor sopla sobre ellos;
se agosta la hierba, se marchita la flor,
pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre.
Realmente el pueblo es como la hierba (40, 6-8).

La voz del cielo da al profeta un mandato explícito de "evangelización". El mensaje que debe predicar está sugestivamente desarrollado en torno a la palabra "hierba" repetida cuatro veces. Es la realidad más transitoria y fugaz: los hombres "se renuevan como la hierba: por la mañana se renueva y florece, por la tarde se seca y la siegan" (Sal 90, 5-6 ver 102, 5). Toda potencia terrestre es, por tanto, "como flor del campo, que el viento la roza y ya no existe; su terreno no volverá a verla" (Sal 103, 15-16). También la fidelidad de Israel es "como nube mañanera, como rocío que al alba se evapora" (Os 6, 4). La única realidad estable y autosuficiente en medio de las arenas movedizas de las opciones humanas es la Palabra de Dios a la que el Segundo Isaías consagra el final de su pequeño escrito (55, 10-11).

Súbete a un monte elevado, heraldo de Sión;
alza fuerte la voz, heraldo de Jerusalén;
álzala, no temas, di a las ciudades de Judá:
"Aquí está su Dios".
Miren, el Señor llega con poder
y su brazo manda,
Miren, viene con El su salario
y su recompensa lo precede.
Como un pastor que apacienta el rebaño,
su brazo lo reúne,
toma en brazos los corderos
y hace recostar a las madres
(40, 9-11).

Del prólogo en el cielo, se pasa ahora a un prólogo en la tierra: el profeta es como un heraldo colocado sobre un monte frente a Jerusalén; ha anticipado la procesión de regreso de los desterrados para presentar su llegada y la del Señor con ellos a la tierra de Palestina. Su "evangelio", cargado de fórmulas del Exodo y del Credo histórico de Israel (v. 10), quiere mostrar que el Señor vuelve a iniciar su obra de pastor (Sal 23; Ez 34) interrumpida por la catástrofe. Pero quiere también sensibilizar al pueblo para que se mueva hacia la venida del Señor; es un tema caro a la

poesía hebrea antigua (Dt 33, 2ss; Jc 5, 4ss; Sal 68, 8ss; Ha 3, 3). La salvación está cerca.

Capítulo 40, 12-26: Las credenciales del Señor

A la autopresentación del profeta sucede la del Señor que desarrolla una justificación apologética de su señorío universal sobre la creación y la historia, aparentemente contradicho por la derrota de su pueblo elegido. La celebración de la magnificencia del Señor arrastra consigo un breve paréntesis (vv. 18-20) de polémica anti-idolátrica que en realidad hay que unir con Is 41, 6-7. El texto avanza conforme a un paralelismo que repite en dos ocasiones la celebración del dominio de Dios sobre la naturaleza y la historia. Recojamos uniéndolas estas dos instancias.

EL DOMINIO DEL SEÑOR SOBRE LA CREACION

¿Quién ha medido a puñados el mar,
o mensurado a palmos el cielo,
o a cuartillos el polvo de la tierra?
¿Quién ha pesado en la balanza los montes
y en la báscula las colinas?
¿Quién ha medido el espíritu del Señor?
¿Quién le ha sugerido su proyecto?
¿Con quién se aconsejó para entenderlo,
para que le enseñara el camino exacto?
¿Para que le enseñara el saber
y le sugiriese el método inteligente?
¿A quién pueden compararme,
que me asemeje? —dice el Santo—.
Alcen los ojos a lo alto y miren:
¿Quién creó aquello?
El que cuenta y despliega su ejército
y a cada uno lo llama por su nombre;
tan grande es su poder, tan robusta su fuerza,
que no falta ninguno (40, 12-14, 25-26).

El primer argumento apologético es la supremacía divina sobre el cosmos, es un tema particularmente caro al Segundo Isaías que lo toma de una tradición sapiencial bien consolidada en Israel (Jb 38; Pr 8, 22ss; 30, 4; Si 1; Sal 8; 29). Es una apologética práctica, de fines concretos: en el desaliento no se olvide Israel de que la soberanía de Dios no palidece ante las energías cósmicas ("¿No eres tú quien destrozó al monstruo y traspasó al dragón?": Is 51, 9), y, por lo tanto, con mayor razón, frente a

las potencias políticas extranjeras. El Creador es presentado como un técnico hábil y exacto (Pr 9, 30) que mide y pesa. Su grandeza supercósmica aparece en su soledad absoluta no perturbada por sugerencias, consejos, discusiones, verificaciones.

El agua primordial (Gn 1, 2; Sal 29, 10; Am 7, 4), símbolo de lo inconmensurable, cielos y tierra (v. 12), es decir, toda la cosmología antigua, están sometidos al espíritu del Señor (v. 13), o sea, a su intención, a su mente que nadie puede sondear, mientras que él sabe perfectamente "lo que pasa por la mente del hombre" (Ez 11, 5; ver v. 25). También los astros que, a menudo en la concepción religiosa oriental eran considerados divinidades del gran panteón celeste, han sido "creados" (v. 26). Más aún, Dios los guía en su mecánica celeste como un general guía a su ejército y es precisamente por esto que su nombre es "Señor de los ejércitos". En efecto, "El concluyó el cielo, la tierra y sus muchedumbres" (Gn 2, 1). La polémica contra la idolatría de tipo astral, apenas esbozada aquí, será ampliamente desarrollada por el libro de la Sabiduría, aunque "poco se les puede echar en cara" (Sb 13, 6; ver Sb 13, 1-9), siendo fácil la seducción "porque es bello lo que ven" (13, 7).

EL DOMINIO DEL SEÑOR SOBRE LA HISTORIA

Miren, las naciones son gotas de un cubo
y valen lo que el polvillo en la balanza.
Miren, las islas pesan lo que un grano,
el Líbano no basta para leña,
sus fieras no bastan para el holocausto.
En su presencia,
las naciones todas son como si no existieran,
para él no cuentan absolutamente nada.
¿No saben lo que han oído,
no se lo han anunciado de antemano?
¿No han comprendido quién fundó la tierra?
El que habita sobre el círculo de la tierra
—sus habitantes parecen saltamontes—;
el que tendió como toldo el cielo
y lo despliega como tienda que se habita;
el que reduce a nada los príncipes
y convierte a los gobernantes en nulidad:
apenas plantados, apenas sembrados,
apenas arraigan sus brotes en la tierra,
sopla sobre ellos y se agostan,
y el vendaval los arrebata como tamo (40, 15-17.21-24).

El confrontarse del hombre con Dios hace ver al hombre como una realidad microscópica. La escala de este sistema métrico parece saltar

incluso si se trata de superpotencias políticas y militares. Dios, en efecto, puede trastornar y redimensionar a soberanos e imperios como si fueran dóciles vasallos suyos y débiles instrumentos entre sus manos (Is 10, 5-15; Jr 25, 9; 26, 7; 43, 10; para Ciro ver Is 44, 28; 45, 1). La confrontación hombre-Dios, ingeniosamente desarrollada en el salmo 8, ha sido quizá tomada de Is 31, 3 y Jb 38 la recogerá.

Frente a esta celebración del señorío divino, se llama al pueblo a la fe en la creación ("quién fundó la tierra": v. 21) y en la continuidad de la historia de la salvación (vv. 23-24, donde se reinicia poéticamente la comparación vegetal de los vv. 6-7). Este Soberano que puede medir el universo, que maneja el cielo como el beduino despliega la tela para plantar su tienda (v. 22; ver Sal 18, 11; 19, 4; 42, 5), que actúa entre los bastidores de la historia, no experimentará dificultad alguna en liberar a su pueblo. El mensaje se convierte así en una exhortación ante los desterrados escépticos acerca de las intenciones del nuevo dominador, Ciro. Los hebreos, por lo demás, habían alcanzado en Babilonia una posición de primer plano en la vida económica y social de la nación (conocemos un importante banco manejado en Babilonia por un tal Murashu) y su "Instituto bíblico" gozaba de claro prestigio en el ámbito cultural de oriente. La repugnancia a regresar a la patria, a una tierra desolada e improductiva era comprensible. Uno puede salvarse de un *progrom*, pero no de la aridez y del egoísmo. Además, su opción podía parecer dictada por el realismo político: el cambio de vértice de Babilonia a Persia, no obstante el edicto de regresar a la patria dado por Ciro (538 aC; ver Esd 1 y 6, 3-5), podía ser un simple cambio de poder sin consistencia efectiva. El profeta declara, en cambio, que se trata de una decisión de Dios a cuya cita no puede faltar el hebreo.

Por este motivo, el profeta contrapone la confianza a la resignación: el Señor tiene la intención de renovar las grandes hazañas salvíficas proclamadas en el Credo de Israel (Jos 24). Es la invitación final del capítulo.

INVITACION AL VALOR: 40, 27-31

Contiene ésta una trama finísima de alusiones anti-idolátricas: los demás dioses nacen, mueren y resucitan (las teogonías), el Señor es "Dios eterno" (v. 28); aquéllos se confunden con la materia, El es el Creador; aquéllos pueden cansarse, dormir (1R 18, 27), morir, el Señor es omnipotente y fortaleza para cuantos confían en El; los otros dioses pueden ser consultados, a través de augures y de la astrología, en cuanto a su voluntad, el Señor es insondable en sus planes (Is 40, 13-14).

Escuchemos este mensaje de confianza en una transcripción reciente, adaptada a nuestro lenguaje contemporáneo.

Amigo, por qué dices:
¡El Señor no sabe nada de mí!
Hermano, por qué piensas:
¡No se preocupa de mi suerte!
¿De verdad que no sabes ni comprendes?
¡Dios siempre es nuestro Dios!
El formó el mundo entero, sin distraerse,
sin cansarse, y su saber
no lo ha indagado nadie.
Te cansas, El te devuelve el vigor,
estás agotado, te multiplica las fuerzas.
Llega el tiempo en que todos queden acabados:
los jóvenes se fatigan,
los ancianos, caen al suelo.
Mientras que quien confía en el Señor
siempre se rehace con fuerzas renovadas:
se pone alas de águila y vuela,
avanza siempre, y no se cansa nunca (C. Buzzetti).

Capítulo 41, 1-5: Las credenciales de Ciro

La designación de Ciro como nuevo instrumento de la obra salvífica que Dios está tejiendo en la historia (Asiria en Is 10 y Nabucodonosor para Jr 25, 9; 26, 7; 43, 10) se describe en un esquema de debate judicial (*rîb*), que, como vimos, es caro a la literatura profética (Is 1; Mi 6).

Islas, callen ante mí;
naciones, esperen mi reto.
Que se acerquen a hablar,
comparezcamos juntos a juicio.
¿Quién lo ha suscitado en oriente
y convoca la victoria a su paso,
le entrega los pueblos,
le somete los reyes?
Su espada los tritura
y su arco los dispersa como paja;
los persigue y avanza seguro
sin pisar el camino con sus pies.
¿Quién lo ha hecho y ejecutado?
El que anuncia el futuro de antemano.
Yo, el Señor, que soy el primero,
yo estoy con los últimos.
Véanlo, islas, y estremézcanse,
tiemblen los confines del orbe (41, 1-5).

La comprobación judicial se refiere a la soberanía absoluta del Señor y la orden de comparecer va destinada a quienes la habían puesto en duda pensando que el proceso de primer grado (la destrucción de Jerusalén y el destierro) habría marcado la derrota clamorosa de Yahvé. La sentencia del juicio de apelación pasará a juicio a través de la obra de Ciro, rey de Media y de Persia, instrumento del triunfo judicial de Dios (ver también los otros "himnos de Ciro" en 41, 21-29; 44, 24-28; 45, 1-7.9-13; 46, 9-11; 48, 12-15). El emperador persa, cuyo avance es tan fulminante que anula toda resistencia y parece un vuelo a ras de tierra (v. 3), es el último de los argumentos de la arenga de defensa del Señor. Los anteriores son las pasadas gestas históricas de la salvación. Pero la fe no es una incolora aceptación de acontecimientos pasados, sino compromiso de reconocer en el presente la intervención de Dios al lado de un hombre y de un pueblo de nuestro hoy. La fe es arriesgarse siguiendo los signos de los tiempos hasta la concreción de nuevas opciones políticas.

Las "islas" y las "naciones" que indican el teatro de la historia universal, asisten atónitas a la irrupción del Señor y de su siervo ("inclusión" literaria en los vv. 1 y 5; ver 2, 8ss; 9, 9ss; 1S 4, 8 ss).

Capítulo 48, 8-16: Las credenciales de Israel

Una introducción (vv. 8-9) prepara dos oráculos de escucha (vv. 10-13 y 14-16) destinados a Israel, "siervo del Señor", título de honor y no ciertamente de humillación, reservado también a Ciro y al personaje misterioso de los cuatro "Cánticos del Siervo".

> Tú, Israel, siervo mío;
> Jacob, mi elegido;
> estirpe de Abrahán, mi amigo.
> Tú, a quien cogí en los confines del orbe,
> a quien llamé de remotas regiones,
> a quien dije: "Tú eres mi siervo,
> te he elegido y no te he rechazado" (41, 8-9).

La salvación presente se arraiga en el pasado de gracia, que se recupera subiendo genealógicamente hasta Abrahán, el "amigo de Dios" (así también el Corán 4, 124), pasando a través de la elección de Jacob. El éxodo que ahora está emprendiendo Israel es semejante al de Abrahán que "desde los confines del orbe" (v. 9), "respondió al llamamiento de salir para la tierra que iba a recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba" (Hb 11, 8; ver Gn 12, 1-4). Los oráculos que seguirán harán eco a la frase de la confianza "No temas" (vv. 10.13.14) y recordarán la certeza indefectible de la victoria en la "guerra santa".

No temas, que yo estoy contigo;
no te angusties, que yo soy tu Dios:
te fortalezco, te auxilio,
te sostengo con mi diestra victoriosa.
Mira: se avergonzarán derrotados
los que se enardecen contra ti;
serán aniquilados, dejarán de existir
los que guerrean contra ti.
Porque yo, el Señor, tu Dios, te agarro de la diestra,
y te digo: "No temas, yo mismo te auxilio" (41, 10-13).

A las perplejidades expresadas en 41, 1-5, sucede ahora la certeza de la victoria porque el Señor sigue siendo el Emmanuel en una renovada alianza con el hombre ("Yo soy tu Dios": v. 10). Los enemigos, los babilonios, cuya parábola descendente es inexorable, no lograrán impedir la acción de Dios. La palabra del Señor es liberación de toda angustia y es fuente de paz, porque "el ángel del Señor acampa en torno a sus fieles y los salva" (Sal 34, 8). Israel se convierte ahora en un exterminador poderoso como Dios juez.

No temas, gusanito de Jacob,
oruga de Israel,
yo mismo te auxilio —oráculo del Señor—,
tu redentor es el Santo de Israel.
Mira, te convierto en trillo aguzado,
nuevo, dentado;
trillarás los montes y los triturarás,
harás paja las colinas;
los aventarás, y el viento los arrebatará,
y el vendaval los dispersará;
y tú te alegrarás con el Señor,
te gloriarás del Santo de Israel (41, 14-16).

Este segundo oráculo está dominado por el contraste audaz de dos imágenes, el gusanito-oruga que se transforma en trillo aguzado. Que empareja cuanto se opone a su avance hacia la libertad, como aconteció aquel día en las riberas del Mar Rojo, ante los ejércitos del faraón. Su fuerza trituradora se abate contra los montes y colinas que quizá señalan los famosos templos babilónicos con gradas (ziggurat), imitación de los collados sagrados. Los dioses babilónicos y sus santuarios humean como la paja al viento bajo el trillo guiado por el Señor.

El nuevo éxodo es entonces realidad y los versos 17-20 lo describen con abundancia de colores.

Los pobres y los indigentes buscan agua y no la hay;
su lengua está reseca de sed.

Yo, el Señor, les responderé;
yo, el Dios de Israel, no los abandonaré.
Alumbraré ríos en cumbres peladas;
en medio de las vaguadas, manantiales;
transformaré el desierto en estanque
y el yermo en fuentes de agua;
pondré en el desierto cedros,
y acacias, y mirtos, y olivos;
plantaré en la estepa cipreses,
y olmos, y alerces juntos.
Para que vean y conozcan,
reflexionen y aprendan de una vez que la mano del Señor lo ha hecho,
que el Santo de Israel lo ha creado (41, 17-20).

El agua tan soñada en la sed del desierto, brota ahora del suelo hasta convertirse en fresquísimo lago: a los cuatro ríos del Paraíso (Gn 2, 10-14) se contraponen aquí cuatro corrientes de agua, "ríos", "manantiales", "estanques", "fuentes de agua" (v. 18). El paraíso del desierto se puebla de vida, poéticamente descrita en las siete especies de vegetales (v. 19). Aquí se alcanza la verdadera meta del nuevo éxodo: "veremos y conoceremos, consideraremos y comprenderemos que esto lo ha hecho la mano del Señor" (v. 20).

Las credenciales del Siervo del Señor

Bajo el título solemne de "Siervo del Señor", aplicado también a Ciro y a Israel, se esconde una figura enigmática cuyos rasgos son detectables solamente a través de la lectura de los cuatro himnos dedicados a ella.

PRIMER POEMA DEL SIERVO: 42, 1-4

Miren a mi siervo, a quien sostengo;
mi elegido, a quien prefiero.
Sobre él he puesto mi espíritu,
para que traiga el derecho a las naciones.
No gritará, no clamará,
no voceará por las calles.
La caña cascada no la quebrará,
el pabilo vacilante no lo apagará.
Promoverá fielmente el derecho,
no vacilará ni se quebrará,
hasta implantar el derecho en la tierra,
y sus leyes que esperan las islas (42, 1-4).

Con una fórmula de entronización, Dios presenta su Siervo a la corte celestial reunida en una asamblea oficial. La escena es, pues, de tipo real (Sal 2 y 110). El Espíritu que hace al Siervo un mediador carismático entre Dios y el hombre es el que se derrama sobre el rey en la entronización (1S 11, 16) y sobre el rey-Mesías (Is 11, 2; 61, 1ss), para ayudarlo sobre todo en el ejercicio de la función judicial (vv. 1.4). Pero el Espíritu puede también indicar como en 40, 29, la "mente", el plan salvífico de Dios (ver 1 Co 2, 16) y entonces el Siervo, —como los grandes "siervos" del pasado, los patriarcas (Dt 9, 27), Moisés (Nm 12, 7; Dt 34, 5; Jos 1, 1.2), Josué (Jos 24, 29; Jc 2, 8), David (2S 7, 5.8)—, tiene la tarea de hacer avanzar continuamente la línea de la historia de la salvación. En efecto, su misión es la de "llevar, proclamar, establecer el derecho" (vv. 1.3.4) en todo el mundo. El "derecho", la "doctrina" es la Torah, la Ley (Is 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16; 30, 8-9), es decir, la revelación de la voluntad del Señor, destinada ahora también a las "islas", o sea, a toda la humanidad.

El método para realizar esta misión es nuevo respecto al estilo de los profetas preexílicos que utilizaban los "mass-media" de su tiempo. El Siervo debe predicar la gracia y no el juicio; por eso no necesita retórica ni grandiosidad. Sin embargo, su firmeza no le permite abatirse ante las dificultades y, como enseña la imagen popular del v. 3, reacciona contra el pesimismo de su pueblo que se considera a sí mismo ya agotado. El Siervo, en efecto, reutiliza la caña rota y no la tira, no apaga el pabilo humeante sino que le pone más combustible para que brille de nuevo.

Algunos consideran los vv. 5-9 como continuación del primer Canto del Siervo. En realidad parecen referirse más bien a la vocación de Ciro (ver y comparar v. 6 con Is 43, 13 y 45, 1; v. 7 con 45, 13) y su ministerio de "mediador" de la alianza (v. 6) en los "primeros" y en los "nuevos hechos" de la historia de la salvación (v. 9).

Mt 3, 16-17, aplicando al Bautismo de Jesús el comienzo del poema, ha dado paso a la identificación cristiana del rostro misterioso del Siervo.

SEGUNDO POEMA DEL SIERVO: 49, 1-6

Escúchenme, islas; atiendan, pueblos lejanos:
Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó;
en las entrañas, y pronunció mi nombre.
Hizo de mi boca una espada afilada,
me escondió en la sombra de su mano;
me hizo flecha bruñida, me guardó en su aljaba
y me dijo: "Tú eres mi siervo (Israel),
de quien estoy orgulloso".
Mientras yo pensaba: "En vano me he cansado,
en viento y en nada he gastado mis fuerzas";
en realidad mi derecho lo defendía el Señor,

mi salario lo tenía mi Dios.
Y ahora habla el Señor,
ya que en el vientre me formó siervo suyo,
para que le trajese a Jacob,
para que le reuniese a Israel
—tanto me honró el Señor y mi Dios es mi fuerza—:
Es poco que seas mi siervo
y restablezcas las tribus de Jacob
y conviertas a los supervivientes de Israel;
te hago luz de las naciones,
para que mi salvación alcance
hasta los confines de la tierra (49, 1-6).

El Siervo lanza ahora a las "islas" el mensaje del cual le habían encargado en el primer canto. Habla ahora en primera persona, presentando las credenciales que legitiman su misión, como hacían los profetas al relatar su vocación. El Siervo ya no tiene aquí una fisonomía real, sino profética. Su vocación lo es para la palabra que es espada y flecha (v. 2; ver Is 11, 4; Hb 4, 12), o sea, una realidad que toma la iniciativa, dado que se trata de armas no defensivas sino ofensivas. Como en la vocación de Jeremías, se hace presente la incertidumbre sicológica, la dificultad (v. 3); pero la protección de Dios, figurada en la "sombra de su mano" y la "aljaba" (v. 2), cancela toda perplejidad. Las dudas sobre la misión se desvanecen y el Señor puede completar su encargo no sólo para las naciones que "esperan" (v. 6), sino también respecto de Israel (v. 5). Es obvio, pues, que la identificación "mi siervo Israel" del v. 3 es una glosa añadida posteriormente, cuando se interpretaba en forma colectiva (el pueblo de Israel) la figura del Siervo.

Esa figura sigue, en cambio, conservando todavía en el misterio sus rasgos característicos, sobre los cuales "se manifestará la gloria del Señor" (v. 3).

También a este poema le añaden algunos estudiosos como parte integrante la estrofa siguiente de los versos 7-9a, que parecen referirse más bien a Ciro, "alianza para el pueblo" de los desterrados (v. 8; ver 42, 6).

TERCER POEMA DEL SIERVO: 50, 4-9

Mi Señor me ha dado una lengua de iniciado,
para saber decir al abatido una palabra de aliento.
Cada mañana me espabila el oído,
para que escuche como los iniciados.
El Señor me abrió el oído:
yo no me resistí ni me eché atrás:

ofrecí la espalda a los que me apaleaban,
las mejillas a los que mesaban mi barba;
no me tapé el rostro ante ultrajes ni salivazos.
El Señor me ayuda, por eso no sentía los ultrajes;
por eso endurecí el rostro como pedernal,
sabiendo que no quedaría defraudado.
Tengo cerca a mi defensor, ¿quién pleiteará contra mí?
Comparezcamos juntos.
¿Quién tiene algo contra mí?
Que se acerque.
Miren, el Señor me ayuda, ¿quién me condenará?
Miren, todos se consumen como ropa,
los roe la polilla (50, 4-9).

La lamentación que nace de los sufrimientos de la misión profética (vv. 4-6) emparenta fuertemente al Siervo con Jeremías y su canto a las "confesiones" del profeta (véanse los paralelos siguientes: v. 5b y Jr 20, 9; v. 6a y Jr 11, 18-19; 15, 15; 18, 20-22; 20, 10; v. 5b y Jr 15, 10; 20, 7-8; v. 7 y Jr 1, 20; 20, 12; vv. 8-9a y Jr 11, 20; 20, 12; v. 9b y Jr 20, 11). Como en la vocación de Jeremías (c. 1), el profeta es definido con base en la predicación y a la escucha de la Palabra: es por excelencia el hombre de la Palabra. Oyentes serán los "desconfiados" (v. 4), o sea, el pueblo de Dios desanimado, a cuyos ojos también se presenta el Siervo como modelo de constancia. Y aparece así el aspecto más impresionante del Siervo que ocupará amplio sitio en el último poema: el Siervo de Dios sufre, es un perseguido. Le golpean en la mejilla como a un idiota (Jb 16, 7-11; 30, 8; Pr 10, 13; 19,2 9); a él, que es el sabio por excelencia por ser portavoz de la Palabra, le tratan como a un bufón (1Co 1, 17-25); así serán tratados Miqueas, hijo de Imla (1R 22, 24) y Jeremías. El desprecio se vuelve agresivo en los esputos y el mesarle la barba. Sin embargo, sale conscientemente al encuentro de estas consecuencias de su ministerio, seguro de la victoria (vv. 7-9; Rm 8, 31ss) gracias a la cercanía de Dios (Sal 37, 33).

El rostro del Siervo se ha revelado todavía más manifestándose como el hombre del Evangelio y de la pasión. El sufrimiento alcanza en él una forma de valoración respecto de la tradición (ver el libro de los Proverbios): ya no es señal de rechazo, sino de elección.

Los versos 10-11, que algunos unen al poema, son en realidad una ampliación del texto precedente a otras situaciones en las que se enfrentan justos e impíos.

Miren, mi Siervo tendrá éxito,
subirá y crecerá mucho.
Como muchos se espantaron de él,
porque desfigurado no parecía hombre
ni tenía aspecto humano;
así asombrará a muchos pueblos;
ante él los reyes cerrarán la boca,
al ver algo inenarrable
y contemplar algo inaudito (52, 13-15).

Este marco introductorio que será recogido en la "inclusión" al final del poema (53, 11b-12), anuncia el carácter incomparable de la revelación que estamos escuchando, cuyo contenido es inaudito, incluso si dice salvación y gloria. Es el misterio de nuestra reconciliación a través de un sufrimiento expiador que aparta al hombre del "doble castigo por todos sus pecados" (Is 40, 2). El cuerpo del himno-lamentación se desarrolla sobre la trama de los acontecimientos trágicos vividos por el Siervo y tiene como vértice el contraste *humillación-glorificación.* La potencia de Dios se revela en la debilidad de toda una existencia descrita desde el nacimiento hasta la muerte (2Co 12, 9).

¿Quién creyó nuestro anuncio?
¿A quién se reveló el brazo del Señor?
Creció en su presencia como brote,
como raíz en tierra árida,
sin figura, sin belleza.
Lo vimos sin aspecto atrayente,
despreciado y evitado de los hombres,
como un hombre de dolores,
acostumbrado a sufrimientos,
ante el cual se ocultan los rostros,
despreciado y desestimado.
El soportó nuestros sufrimientos
y aguantó nuestros dolores;
nosotros lo estimábamos leproso,
herido de Dios y humillado;
pero él fue traspasado
por nuestras rebeliones,
triturado por nuestros crímenes.
Nuestro castigo saludable cayó sobre él,
sus cicatrices nos curaron.
Todos errábamos como ovejas,
cada uno siguiendo su camino,
y el Señor cargó sobre él
todos nuestros crímenes.

Maltratado, se humillaba
y no abría la boca:
como cordero llevado al matadero,
como oveja ante el esquilador,
enmudecía y no abría la boca.
Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron,
¿quién meditó en su destino?
Lo arrancaron de la tierra de los vivos,
por los pecados de mi pueblo lo hirieron.
Le dieron sepultura con los malvados
y una tumba con los malhechores,
aunque no había cometido crímenes
ni hubo engaño en su boca.
El Señor quiso triturarlo
con el sufrimiento
y entregar su vida como expiación:
verá su descendencia, prolongará sus años,
lo que el Señor quiere prosperará por su mano.
Por los trabajos de su alma verá la luz,
el justo se saciará de conocimiento (53, 1-11a).

No es la revelación de una teoría, sino una serie de acontecimientos como en los símbolos de la fe: nacimiento, pasión, sepultura y glorificación, o sea, toda la vida de una persona.

Nace como brote en desierto solitario (Is 11, 1; Jr 23, 5-6; Zc 3, 8; 6, 12-13), aislado, sin antecesores o genealogías triunfales. Su existencia es gracia porque no puede ser engendrado ni alimentado por la tierra que es árida. Es una presencia viva en el mundo muerto y desolado del pecado humano. Es un hombre desfigurado, maltratado en su soledad; entra en la sociedad humana, pero allí le desprecian porque interpretan su tormento como castigo divino y temen, por tanto, su contagio. Reaparecen las imágenes inolvidables de Job o de los salmos de lamentación individual (Sal 7; 31; 35; 38; 69; 109), pero, al contrario de los justos orantes y dolientes, no implora castigos contra sus adversarios. Calla y se yergue solo como una estatuaria figura doliente. Pero su silencio (v. 7) es elocuente, irrumpe como el torrencial argumentar de Job porque lanza su mensaje a través de su acción que así se torna simbólica y profética.

Mientras en los salmos de súplica quien confiesa su propio pecado y pide perdón es el orante (Sal 38 y 39), aquí inesperadamente son los espectadores quienes confiesan no el pecado de aquel hombre maltratado, sino el pecado de ellos que recae sobre él. El binomio indivisible para la teología bíblica, dolor y castigo, se rompe ahora: el castigo es sólo nuestro, el dolor se ha hecho suyo. Y su dolor se vuelve saludable para nosotros, nos da paz, engendra en nosotros arrepentimiento y perdón, sus cicatrices sangrantes nos curan. Nace así la confesión del pecado según la imagen bíblica del rebaño disperso cuyas pecaminosas locuras han

sido cargadas sobre el Siervo doliente (v. 6; ver Jr 50, 6.17; Ez 34, 5-6; Mt 9, 36).

Su entrega es total y dócil como la del cordero sacrificial que ve caer sobre sí la espada del sacrificio (v. 7). Le esperan la muerte y la sepultura, sello de una vida de dolor y menosprecio. Incluso si su cadáver es arrojado a la fosa común de los ajusticiados, ponen sobre su tumba una lápida modelo: "No ha cometido crímenes ni hubo engaño en su boca" (v. 9). Es la intuición comunitaria de que la salvación nace de este misterio de muerte.

Pero la muerte no es la encrucijada definitiva hacia donde corre la vida del Siervo. Más aún, la muerte hace florecer el misterio de fecundidad que contenía aquel brote. El justo contempla ahora la luz (Sal 36, 10), se sacia en la dulzura de la gloria que es el conocer a Dios ("la vida eterna es conocerte": Jn 17, 3).

Mi siervo justificará a muchos,
porque cargó con los crímenes de ellos.
Le daré una multitud como parte,
y tendrá como despojo una muchedumbre.
Porque expuso su vida a la muerte
y fue contado entre los pecadores,
él cargó con el pecado de muchos
e intercedió por los pecadores (53, 11b-12).

El marco conclusivo contiene una solemne declaración de Dios ante la humanidad; invierte las situaciones, anula la sentencia humana condenatoria, declarando oficialmente inocente al Siervo. Su sufrimiento y su muerte expiatoria han liberado a los hombres que son ahora "parte" y "despojo" (v. 12) de su triunfo y de la victoria de sus dolores. Su vida, pasión y muerte han sido sacrificio expiatorio en favor nuestro, su silencio ha sido oración escuchada, su dolor ha sido nuestra justificación y reconciliación con Dios.

Esta trama de humillación "en la condición de siervo... hasta la muerte y muerte de cruz" (Flp 2, 7-8) y exaltación "para atraerlos a todos hacia él" (Jn 12, 32; ver 3, 14-15; 8, 28; Flp 2, 9-11) tiene un nombre para los cristianos, Cristo. En efecto, a través de esta ya no misteriosa figura de rey (I poema), de profeta (II y III poema), de sabio (III poema) entrevió el judaísmo al Mesías-profeta y los evangelistas meditaron, comprendieron e interpretaron el misterio de vida, muerte y gloria que se había realizado en la Pasión de Jesús.

* * *

El gran exegeta alemán G. von Rad ha escrito que la palabra divina, creadora y redentora, vital y eficaz, es el eje sobre el cual rueda la

predicación del Segundo Isaías. Precisamente a este tema va dedicada la extraordinaria estrofa final del profeta, con su pintoresca imagen agrícola. En efecto, para el Segundo Isaías la creación es teofanía: habla de Dios y Dios habla en ella. En estos versos se compara la Palabra con la realidad más deseada y esperada en un mundo asolado y seco como el palestino, el agua. Y como la lluvia, la Palabra no se queda en los cielos de la trascendencia sino que penetra en el terreno de la historia, en sus pliegues oscuros, en su aridez. Tras fecundarnos vuelve a Dios, hecha carne y sangre, o sea, oración y amor del hombre hacia su Señor.

Como bajan la lluvia y la nieve del cielo,
y no vuelven allá
sino después de empapar la tierra,
de fecundarla y hacerla germinar,
para que dé semilla al sembrador
y pan al que come,
así será mi palabra, que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hará mi voluntad
y cumplirá mi encargo (55, 10-11).

El tercer Isaías

Reservemos también una mención al fascículo más débil del rollo de Isaías, el de los capítulos 55-66, considerado como obra de un discípulo o de varios discípulos del segundo Isaías y llamado el tercer Isaías.

El trasfondo es el del postexilio (ss. VI/V aC), mientras se está reconstruyendo a Jerusalén (60, 10-13). Su estilo es más modesto, repetitivo: baste confrontar el citado canto a Sión de Is 2, 1-5 con el paralelo del Tritoisaías del capítulo 60, un himno extenso, lleno de detalles, de desafíos, de reiteraciones. Aquí o allí aparecen indicios de originalidad como en el retrato del justo de 58, 10:

> Brillará tu luz en las tinieblas,
> tu oscuridad se volverá mediodía.

O como en la pintura de los impíos de 57, 20:

> Los malvados son como el mar borrascoso,
> que no puede calmarse:
> sus aguas remueven cieno y lodo.

O como en el retrato del Señor presente en 58, 11:

> El Señor te guiará siempre,
> en el desierto saciará tu hambre,
> hará fuertes tus huesos,
> serás un huerto bien regado,
> un manantial de aguas cuya vena nunca se agota.

O como en la ya citada alegoría nupcial en 62, 1-5.

La obrita recoge en sí páginas de diferentes géneros literarios. De peculiar relieve son las celebraciones litúrgicas y las súplicas penitenciales. En el capítulo 59, por ejemplo, estamos en presencia de un salmo penitencial que, luego de una declaración introductiva sobre los pecados

de la comunidad, causa de la indiferencia del Señor (vv. 1-2), se descuelga con un examen de conciencia sobre los pecados del pueblo y de los jefes (vv. 3-8) para aterrizar en la confesión comunitaria del pecado (vv. 9-15). Otro ejemplo penitencial se encuentra en 63, 7-64, 11 cuyo punto de partida son "los beneficios y la gloria del Señor" derramados en la historia de la salvación. Pero la respuesta del pueblo ha sido una trágica secuencia de rebeliones. Dios se transforma, entonces, en enemigo de su pueblo, pero su silencio es sólo una táctica para encaminar a Israel a la conversión y, por tanto, para hacer aparecer la esperanza y la salvación. El texto, que conserva todavía el recuerdo de la caída de Jerusalén (64, 9-10), es un testimonio de la oración de los primeros hebreos que regresan a Palestina y dedicados a la reconstrucción del templo y de la ciudad santa.

No obstante el clima bastante cerrado e integrista que se instaurará muy pronto entre los repatriados de Jerusalén, el profeta se revela particularmente abierto y "ecuménico". En 56, 1-8, en efecto, abre el acceso al templo incluso a dos categorías de personas que estaban rigurosamente "excomulgadas", el extranjero y el eunuco, siempre que "se den al Señor, para servirlo, para amar al Señor y a sus servidores" (v. 6). "Caminarán los pueblos a tu luz, los reyes al resplandor de tu aurora" (60, 3), mientras, en una declaración que incluso hoy nos deja perplejos sobre su verdadero significado, en 66, 21 se afirma que incluso entre las naciones el Señor "escogerá sacerdotes y levitas" (quizá se trata sólo de una alusión a la diáspora judía).

Ciertamente el espíritu del tercer Isaías es muy sensible a los grandes horizontes de fe, de luz y de esperanza. Así lo atestigua la célebre proclamación profética del capítulo 61, que leen en clave mesiánica tanto el judaísmo como Lucas en el discurso de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 18-19, pero con la omisión de la línea sobre la "venganza" de Dios).

> El Espíritu del Señor está sobre mí,
> porque el Señor me ha ungido.
> Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren,
> para vendar los corazones desgarrados,
> para proclamar la amnistía a los cautivos
> y a los prisioneros la libertad,
> para proclamar el año de gracia del Señor,
> el día del desquite de nuestro Dios;
> para consolar a los afligidos,
> los afligidos de Sión;
> para cambiar su ceniza en corona,
> su traje de luto en perfume de fiesta,
> su abatimiento en cánticos (61, 1-3).

BIBLIOGRAFIA

J. M. ASURMENDI, *Isaia 1-39*, Gribaudi, Torino 1978.
M. BUBER, *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 98-227.
H. CAZELLES, *Il Messia della Bibbia*, Borla, Roma 1981, 76-94.
S. M. GOZZO, *La dottrina teologica del libro di Isaia*, Antonianum, Roma 1962.
P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, Dehoniane, Bologna 1983.
B. MARIN, *La madre dell'Emmanuele (Is 7, 14)*, en "Parola Spirito Vita" 6 (1982), 25-35.
A. MATTIOLI, *La dottrina di Isaia nella prima sezione del suo libro (1-12)*, en "Rivista Biblica" 12 (1964), 349-411.
R. P. MERENDINO, *"Io sono il Primo e Io sono l'Ultimo! Siete voi miei testimoni" (Is 44, 6b.8). Note sull'escatologia deuteroisaiana*, en "Parola Spirito Vita" 8 (1983), 39-54.
— *Il dono dell'alleanza (Is 40, 48)*, en "Parola Spirito Vita" 7 (1983), 36-50.
— *L'amore trasforma. Riflessioni sulla parabola della vigna (Is 5, 1-7)*, en "Parola Spirito Vita" 10 (1984), 35-49.
— *"Io sono con te" (Is 41, 10; 43, 2.5). La speranza nel Deutero-Isaia*, en "Parola Spirito Vita" 9 (1984), 27-38.
F. MONTAGNINI, *Il libro di Isaia. Parte prima (capp. 1-39)*, Paideia, Brescia 1982.
— *La vocazione di Isaia*, en "Biblia e Oriente", 6 (1964), 163-172.
A. PENNA, *Isaia*, Marietti, Torino 1958.
S. PORUBČAN, *Il patto nuovo in Is 40-66*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1958.
G. RAVASI, *La Parola viva (Is 55, 10-11)*, en "Parola Spirito Vita" 5 (1982), 61-74.
L.- J. RONDELEUX, *Isaia e il profetismo*, Gribaudi, Torino 1977.
A. SPREAFICO, *La comunitá dell'amore nel Trito-Isaia*, en "Parola Spirito Vita" 11 (1985), 69-80.
S. VIRGULIN, *Il profeta Isaia*, Esperienze, Fossano 1972.
— *Isaia*, Paoline, Roma 1977.
— *Il messia e lo spirito del Signore (Is 11, 1-9; 42, 1-4)*, en "Parola Spirito Vita" 4 (1981), 42-54.
— *La vittoria sulla morte (Is 25, 6-8)*, en "Parola Spirito Vita" 5 (1982), 52-60.
C. WESTERMANN, *Isaia (cc. 40-66)*, Paideia, Brescia 1978.

CUATRO PROFETAS PREEXILICOS

Fuera de Amós, Oseas e Isaías encontramos en la colección bíblica de los profetas otros cuatro personajes que han desplegado su misión de testigos de la Palabra de Dios en época anterior a la fecha fatal de 586 aC, cuando Judá será dispersado "junto a los canales de Babilonia" (Sal 137, 1). Tratemos ahora de trazar su fisonomía en forma muy esencial, recogiendo los rasgos fundamentales que los hacen reconocibles y originales. Se trata, en efecto, de escritores palpitantes de vida y creatividad no obstante la brevedad de sus textos poéticos.

Miqueas, discípulo de Isaías

Nacido en el pueblo agrícola de Moreset, 35 km al suroeste de Jerusalén. Miqueas («¿Quién como Yahvé?) vive y profetiza en el halo de Isaías cuyo célebre canto de Sión ya comentado cita casi en su totalidad (ver Is 2, 2-4 y Mi 4, 1-4). Sus imágenes, en tanto, son más "campestres", rudas y vigorosas y, como Amós, su atención se concentra en los pecados sociales: los abusos, la violencia y la explotación de las clases ricas respecto de los pobres, los sencillos ciudadanos y las gentes del campo. He aquí un testimonio de esa palabra suya semejante a un azote que golpea intereses consolidados, brutales prepotencias, hipócritas corrupciones:

> Codician campos y los roban,
> casas y las ocupan,
> oprimen al varón con su casa,
> al hombre con su heredad...
> Antaño mi pueblo se levantaba contra el enemigo,
> hogaño arrancan ustedes túnica y manto
> a quien transita confiado... (2, 2.8).
> Se comen la carne de mi pueblo, lo despellejan,

le rompen los huesos, lo cortan
como carne para la olla o el puchero.
Así dice el Señor a los profetas
que extravían a mi pueblo:
Cuando tienen algo que morder, anuncian paz,
y declaran una guerra santa
a quien no les llena la boca (3, 3.5).

Por ello, es inevitable que el Señor de la justicia, a quien desafían estos lúgubres personajes, entre en escena a hacer justicia. Apareció ya en el horizonte de Samaría, capital del reino septentrional de Israel, repleta de vergüenzas e injusticias, ya denunciadas por Amós. En un canto de apertura al librito de sus profecías, Miqueas parece pintar la terrible destrucción de 721 aC, cuando Samaría cae bajo el imperio asirio de Sargón II: "Reduciré a Samaría a una ruina campestre donde plantar viñedos, arrastraré al valle sus piedras y desnudaré sus cimientos. Todos sus ídolos serán triturados y sus ofrendas quemadas, arrasaré todas sus imágenes; las reunió como precio de prostitución, otra vez serán precio de prostitución" (1, 6-7).

Pero este destino es la prefiguración de lo que se le reserva también a la ciudad santa si no se convierte. Efectivamente, a causa de los ricos, de los aprovechados, de los perversos también "Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas" (3, 12).

Para salvarse, según la continua predicación profética, no bastan actos de culto ni rituales sacrificiales (Is 1): se necesita la lucha por la justicia: el compromiso de la vida logra dar valor a ritos que resultan incoloros y vanos cuando les falta coherencia vital. Es el tema de la célebre *rib* o "lucha procesual" entre Dios e Israel del capítulo 6.

¿Con qué me presentaré al Señor,
inclinándome al Dios del cielo?
¿Me presentaré con holocaustos,
con becerros añojos?
¿Aceptará el Señor un millar de carneros
o diez mil arroyos de aceite?
¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa
o el fruto de mi vientre por mi pecado?
—Hombre, se te ha explicado lo que está bien,
lo que el Señor desea de ti:
que defiendas el derecho y ames la lealtad,
y que seas humilde con tu Dios (6, 6-8).

Pero el horizonte sobre el cual se cierra el mensaje de este profeta campesino no es totalmente oscuro; mejor aún lo rasga una luz de sabor mesiánico, afín con aquella del "libro del Emmanuel" de su maestro

Isaías. En Belén, patria de David, una mujer dará a luz un nuevo David, rey de paz y de gozo, fuente de una armonía cósmica. Estas palabras del colono de Moreset resonarán siete siglos después, desde una perspectiva nueva, en el interior de un palacio de Jerusalén frente a otro rey impío e injusto, Herodes, pero delante también de los justos que esperan la liberación y la verdad (Mt 2, 6).

Pero tú, Belén de Efratá,
pequeña entre las aldeas de Judá,
de ti sacaré el que ha de ser jefe de Israel:
su origen es antiguo, de tiempo inmemorial.
Pues los entrega sólo hasta que la madre dé a luz
y el resto de los hermanos vuelva a los israelitas.
En pie pastoreará con el poder del Señor,
en nombre de la majestad del Señor, su Dios;
y habitarán tranquilos, cuando su grandeza
se extienda hasta los confines de la tierra (5, 1-3).

Sofonías, el profeta de los anawîm

Poco anterior a Jeremías, Sofonías (=Yahvé protege) desempeña su ministerio en la época del piadoso rey reformador Josías (fines del siglo VII). Su predicación recogida en los 53 versos de su obrita va corriendo sobre dos registros temáticos fundamentales: el juicio implacable de Dios sobre todos los traidores de la fe yahvísta (dignatarios de la vieja corte corrompida, seguidores de prácticas mágicas, mediadores de engaños y rapiñas), y la esperanza en un área de salvación destinada a todos los marginados, los *anawîm*, es decir, los "pobres" que han permanecido fieles al Señor incluso en el sufrimiento y la opresión: "Busquen al Señor, los humildes (*anawîm*) que cumplen sus mandatos: busquen la justicia, busquen la humildad" (2, 3).

El primer movimiento de la profecía de Sofonías es por eso el del juicio, el del "día del Señor" cantado ya por Amós. Las aberraciones religiosas, las violaciones del derecho, las prevaricaciones morales, los ritos paganos de los campos, el culto infanticida de Moloc que dentro de poco también denunciará Jeremías (c. 19), las supersticiones astrales asirias, la rapaz avidez de los comerciantes de Jerusalén, el ateísmo práctico de los que dicen: "El Señor no hace ni bien ni mal", las modas paganas de las altas clases sociales son azotadas por Sofonías con una fuerte dosis de sarcasmo y desdén. Pero sobre este lúgubre panorama está para irrumpir el "día del Señor",

ese día será un día de cólera,
día de angustia y aflicción,

día de destrucción y desolación,
día de oscuridad y tinieblas,
día de nubes y nubarrones,
día de trompeta y alaridos (1, 15).

En este "día de la ira del Señor" —que ha ofrecido el punto de partida temático a la célebre secuencia medieval del *Dies irae*— "hallan refugio" solamente los *anawîm* (2, 3), los que han sido fieles a la moral de la alianza. A ellos se reserva el horizonte de luz que constituye el segundo componente del mensaje de Sofonías. Entre ellos no se hallan ni los jueces corruptos, "lobos vespertinos" siempre hambrientos, ni los políticos, "leones rugientes", ansiosos de presa, ni los "profetas orgullosos", ni los sacerdotes perversos (3, 3-4). Entre ellos, en cambio, se hallarán los extranjeros justos (2, 11; 3, 9-10), estará "un pueblo pobre y humilde" (3, 12), el "resto de Israel" (3, 13). Al seno de esta nueva Sión decidirá Dios volver a habitar, como se dice en el célebre salmo contenido en 3, 14-18.

¡Grita, ciudad de Sión;
lanza vítores, Israel;
festéjalo exultante,
Jerusalén capital!
Que el Señor ha expulsado a los tiranos,
ha echado a tus enemigos;
el Señor dentro de ti es el rey de Israel
y ya no temerás nada malo.
Aquel día dirán a Jerusalén:
No temas, Sión, no te acobardes;
el Señor, tu Dios, es dentro de ti
un soldado victorioso
que goza y se alegra contigo,
renovando su amor,
se llena de júbilo por ti,
como en día de fiesta.

Es interesante observar que en hebreo "en medio de ti..." es *beqereb* que posee un matiz mucho más intenso: "en tus entrañas, en tu seno" (Lv 3, 3.8.9; 8, 21; 8, 14). La ciudad santa vuelve a ser con los *anawîm* la "hija de Sión" en cuyo seno se hace presente el Señor. "Entonces —dice el Señor— yo mismo los traeré" (3, 20).

Nahúm, el cantor del fin de Nínive

El título de este librito profético nos ofrece tres datos fundamentales: el nombre del autor, Nahúm («consolación»), la patria, un pueblo desconocido de Elkosh, el tema de la profecía. Nínive, la capital del imperio

asirio. Y, en efecto, este último es el dato más importante, porque el núcleo temático y poético del texto de Nahúm es la estupenda elegía satírica sobre la caída de la gran ciudad enemiga, pesadilla y maldición para los hebreos, desmoronamiento que tuvo lugar a manos de los babilonios y de los medos en 612 aC (ver Is 14). La elegía se abre con un himno (1, 2-8) alfabético (hasta la letra k), en el que campea la figura del "Dios celoso y justiciero, que sabe airarse y tomar venganza" (v. 2), que "no deja nada impune" (v. 3a). Pero, al lado de su colérica intervención, asiste uno también a su solicitud en favor de los justos "porque atiende a los que se acogen a El, es su refugio en el peligro" (v. 7-8). Nos hallamos, pues, frente a las dos tonalidades tradicionales, la de la pesadilla frente al juicio inexorable de Dios contra los prepotentes de la historia y la de la alegría y la esperanza para los justos y los humildes (2, 1).

En cambio, el ataque a Nínive se desenreda en una página brillante y poderosa sobre una espléndida trama simbólica. Describe ante todo el asalto y el asedio de la ciudad, captados como en un film en escenas convulsas, gritos, terrores, devastaciones, estragos (2, 3-11). La lamentación irónica sobre este "león" aterrado (2, 12-14) va acompañada de una condena resuelta a esta ciudad "prostituta, hechicera, maestra de brujerías", o sea, fuente de tentaciones idolátricas para todos los reinos de la tierra. La lamentación en crescendo se hace cada vez más lúgubre y sombría.

Tus pastores, rey de Asiria, se han dormido
y tus capitanes se han tumbado,
la tropa está dispersa por los montes
y no hay quién la reúna.
No hay remedio para tu llaga,
tu herida es incurable (3, 18-19).

Habacuc, un profeta misterioso

De Habacuc lo ignoramos casi todo, hasta el significado de su nombre que quizá corresponde al de una planta acuática. Las hipótesis mejor acreditadas, fundadas en algún indicio o alusión dispersos dentro de su profecía lo colocan en la época del impío Joaquím, sucesor desde 609 del justo rey Josías. Nos hallamos, pues, en una época dramática para Judá, en el umbral de su fin, época correspondiente a la predicación de Jeremías. En efecto, el Señor está para enviar "un pueblo feroz y terrible" que impondrá "su derecho y su grandeza", a saber, los babilonios.

La denuncia del pecado de Judá es vigorosa, como en los demás profetas, y Habacuc la expresa —como Is 5, 7ss— con la técnica de los "¡Ayes!", verdaderas y auténticas maldiciones contra todas las injusticias

que chorrean el reino y sus políticos (los cinco "ayes" de 2, 5-20). En busca de una palabra de Dios, el profeta se pone a la escucha, quizá en el templo (la "fortaleza" de 2, 1) y vemos que la respuesta le llega con una frase que se ha hecho célebre gracias al uso que de ella hace Pablo al abrir su obra maestra teológica, la carta a los romanos (1, 17; ver Ga 3, 11; Hb 10, 38).

El Señor me respondió:
—Escribe la visión, grábala en tablillas,
de modo que se lea de corrido...
"El arrogante tiene un alma torcida;
el inocente, por fiarse, vivirá" (2, 2.4).

Esta frase interpretada de diversas maneras la aplicó Pablo libremente a su teología de la justificación por la fe, probablemente leyéndola así: "El que es justo (está justificado) por la fe, ese vivirá". El sentido que le da el profeta era quizá más sencillo: el arrogante e injusto ("tiene el alma torcida"), caerá y no tendrá éxito; quien confía en Dios permaneciéndole fiel, salvará su vida.

En el capítulo 3 de Habacuc se cita un canto solemne y arcaico, quizá del s. X aC. Se abre (vv. 3-7) con una poderosa teofanía en la que domina el Señor revestido de armas cósmicas (ver el cántico de Débora en Jc 5). Viene de su residencia en el Sinaí (Temán y Farán en la península del Sinaí), lugar del nacimiento de Israel como pueblo y lugar de la revelación divina. Todo el universo queda perturbado por el fulgor que brota de la majestad del Señor. El ejército del Señor tiene una terrible vanguardia, la Peste, personificada como un espíritu maligno, y una retaguardia, la Fiebre ardorosa (v. 5). Su omnipotencia no sigue los tortuosos itinerarios humanos que deben adentrarse por valles y meandros: cabalga los montes o los quebranta con terremotos sembrando el pánico (vv. 6-7).

Una segunda estrofa (vv. 8-11) recupera el tema mitológico de la creación como lucha de Dios contra los elementos rebeldes. Los montes, las aguas, los abismos y "lo alto" de la bóveda celeste, es decir, los dos polos verticales de las alturas siderales y de las profundidades abismales que abrazan todo el cosmos, se involucran en una revolución planetaria. Nada puede oponerse al celestial arquero (v. 11) que lanza rayos como flechas. Pero la intervención sobre la naturaleza tiene una finalidad histórica, la salvación de Israel y de su rey, que es el tema de la tercera estrofa (vv. 12-15) en la que se siente el eco de los motivos del éxodo, acontecimiento salvífico para quienes permanezcan fieles y judicial para el malvado.

El final del himno (vv. 16-19) desarrolla la dimensión punitiva y terrible de la acción del Señor. Pero sobre el cuadro devastado del campo

despunta lentamente una aurora de gozo. Es la flor de la esperanza reservada a quien pone su confianza en el Señor y corre libremente aún por sendas ásperas y por despeñaderos como si tuviera "piernas de gacela" (v. 19).

> Yo festejaré al Señor
> gozando con mi Dios salvador:
> el Señor es mi fuerza,
> me da piernas de gacela,
> me encamina por las alturas (3, 18-19).

BIBLIOGRAFIA

G. BERNINI, *Michea*, Paoline, Roma 1974.
A. FANULI, *Michea, l'uomo dalla coscienza profetica*, Queriniana, Brescia 1984.
A. MAILLOT - A. LELIEVRE, *Attualitá di Michea*, Paideia, Brescia 1978.
G. BERNINI, *Sofonia*, Paoline, Roma 1972.
G. BERNINI, *Nahum*, Paoline, Roma 1974.
G. BERNINI, *Abacuc*, Paoline, Roma 1974.
S. VIRGULIN, *La 'emûnah in Abacuc 2, 4b*, en "Divus Thomas", 72 (1969), 92-97.

JEREMIAS

Seis kms al nordeste de Jerusalén se encuentra el desconocido poblado de Anatot. A donde había sido confinado el sacerdote Abiatar, seguidor de Adonías, rival al trono de Salomón: "al sacerdote Abiatar el rey le dijo: —Vete a Anatot, a tus tierras. Mereces la muerte, pero hoy no voy a matarte, porque llevaste el arca del Señor ante mi padre" (1R 2, 26).

Allí, en torno al año 650, le nace al sacerdote Elkías (Jr 1, 1) un hijo, esperado y acogido con gozo (20, 15). Lo llamó Jeremías, aludiendo quizá al orgullo de tener un hijo varón, tras larga espera ("Yahvé ha librado el seno" o también "Yahvé exalta"). Allí mismo, en 626 (1, 2), el joven tímido y embarazado recibía su vocación profética y venía inserto en el mundo turbulento de la política y de la vida social.

Allí, ya hombre maduro soñaba con cerrar los ojos en una casa construida en el campo de su primo Hanamel (32, 7), adquirido como signo de esperanza en la restauración de la vida en Judá ("todavía se comprarán casas y campos y huertos en esta tierra"; 32, 15).

Pero este hombre verá solamente el incontenible caminar de su pueblo hacia la destrucción: su voz se apagará en la soledad. Jeremías un poeta convertido en profeta, quedará como la conciencia no escuchada pero sí pisoteada de un pueblo.

Su palabra, en efecto, es incómoda, y hasta urticante. Golpea a los fríos, a los satisfechos, a los ilusos, los libra de sus sueños y mitos. Su lema podría ser *Magor missabib*, "terror por doquiera" (6, 25; 20, 3; 46, 5; 49, 29).

Jeremías: el hombre

El hombre Jeremías nos ha dejado un diario íntimo de su drama interior: son sus "confesiones", desparramadas entre los capítulos 10 y 20 de su obra. El testimonio de una personalidad sensibilísima se funde con una emotividad tan intensa que puede llevar a veces a la desesperación y la imprecación. La timidez, patente incluso en el relato de su vocación, se estrella y supera en la contestación constante a que está sometida su misión profética. Es el drama de un romántico encariñado de su patria, de su religión y de su tierra, a sus afectos y al amor que se siente constreñido a ser la Casandra de su nación, a ser excomulgado (36, 5), a ser perseguido por sus propios conciudadanos de Anatot (11, 18-12, 6), a ser denunciado por sus parientes y amigos (12, 6; 18, 18.22; 20, 10), a no poder levantar un hogar con la mujer amada (16, 1-13). Un sentimental, inclinado a las relaciones humanas, pero obligado a vivir como un solitario, un excéntrico (el celibato para Israel era signo de anormalidad), rodeado solamente de odio (15, 17; 16, 1-2), maldecido (20, 10), perseguido (26, 11), golpeado y torturado (20, 1-2), bajo la desazón de los atentados (18, 18), errante (36, 26). Un idealista que siente horror ante la corrupción de su pueblo (9, 1), que tiene el mismo desdén que Dios (5, 14; 6, 11; 15, 17), que sólo con dolor interior anuncia la ruina inminente (4, 19-21; 8, 18-23; 14, 17-18), pero a quien consideran colaboracionista con el enemigo y derrotista por interés privado (17, 16).

Su vida es un signo de contradicción, "hombre de pleitos y contiendas con todo el mundo" (15, 10). La fidelidad a su vocación es una conquista cotidiana, que conoce dudas y crisis y que a veces pesa como una maldición, sobre todo cuando experimenta el silencio de Dios (15, 15.18; 20, 7) "¿Por qué mi dolor no tiene término y mi llaga incurable no quiere curar?". La pregunta se apaga en este "por qué", que es la síntesis de una lacerante lucha interior. Escuchemos el conjunto de sus compases principales, recogido en la voz del mismo Jeremías. Baruc, secretario fiel de Jeremías, recogerá otros y los insertará en el volumen: escogeremos igualmente un testimonio de ellos.

El Señor me enseñó y me hizo comprender lo que hacían;
entonces me descubrió sus maquinaciones.
Yo, como cordero manso
llevado al matadero,
no sabía los planes homicidas
que tramaban contra mí:
"Cortemos el árbol en su lozanía,
arranquémoslo de la tierra de los vivos,
que su nombre no se pronuncie más".
Pero tú, Señor de los ejércitos, juzgas rectamente,
sondeas las entrañas y el corazón;
a ti te he encomendado mi causa,
que logre desquitarme de ellos.
Así sentencia el Señor contra los vecinos de Anatot,/
que intentan matarte, diciéndote:
"No profetices en nombre del Señor de los ejércitos,/
y no morirás en nuestras manos".
En efecto, dice el Señor de los ejércitos:
"Yo les pediré cuentas.
Sus mozos morirán de espada,
sus hijos e hijas morirán de hambre;
y no quedará resto de ellos/
el día de las cuentas,
cuando envíe la desgracia
a los vecinos de Anatot".
Tú, Señor, me examinas y conoces;/
tú sabes cuál es mi actitud contigo;/
no obstante, voy a tratar contigo un punto de justicia.
¿Por qué tienen suerte los malos,
y son felices todos los traidores?/
Los plantas en esta tierra y en seguida echan raíces,/
crecen y dan frutos,
a pesar de que te honran con puras palabras/
y estés lejos de sus corazones.
En cambio, a mí me conoces, Señor:/
me has visto y has comprobado que mi corazón está contigo./
Llévatelos como ovejas al matadero/
y señálalos para el día de la matanza.

El eco del poema del Siervo (Is 53, 7) abre este primer poema autobiográfico en el cual el profeta describe el vacío que se crea en torno a él cuando vuelve a su tierra natal, Anatot. La reforma religiosa del rey Josías había centrado el culto en Jerusalén (2R 23, 5-14) perjudicando el orgullo y los intereses económicos de los sacerdotes del campo. Jeremías, joven sacerdote (1, 1) de Anatot y propulsor convencido de la reforma,

alcanza a los ojos de sus colegas la fisonomía del progresista cuya voz debe censurarse en seguida. Se prepara entonces un complot para erradicar de la tierra de los vivos a este árbol demasiado lozano. El profeta endereza su lamentación al que "escruta" el interior del hombre, Dios. La causa queda confiada en apelación al tribunal supremo que, conforme a la aplicación de la técnica del talión, recriminará a los verdaderos culpables desencadenando sobre ellos espada y hambre (v. 22).

El oráculo final anuncia el juicio, contradicho inútilmente por los hombres (v. 21), no realizado aún y que cede el puesto a una amarga plegaria que alcanza la fuerza de los interrogantes de Job que exclamaba contra las soluciones defendidas y perfectas de sus amigos: "¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?... Sus casas, en paz y sin temores... Cantan al son de cítaras y panderos y se regocijan oyendo la flauta. Así acaba su vida dulcemente y bajan serenamente al sepulcro. Ellos decían a Dios: 'Apártate de nosotros, que no nos interesan tus caminos'" (Jb 21, 7.9.12-14). Pero la esperanza en la justicia vindicativa de Dios no abandona el corazón de este profeta apasionado (12, 3).

17, 14-18: LA IRONIA

Sáname, Señor, y quedaré sano;
sálvame, y quedaré a salvo;
para ti es mi alabanza.
Ellos me repiten: ¿Dónde queda
la palabra del Señor? Que se cumpla.
Pero yo no he insistido pidiéndote desgracias
ni me he augurado un día aciago;
tú sabes lo que pronuncian mis labios,
lo tienes delante.
No me hagas temblar,
tú eres mi refugio en la desgracia;
fracasen mis perseguidores y no yo,
sientan terror ellos y no yo,
haz que les llegue el día funesto,
quebrántalos con doble quebranto.

Luego de una introducción temática (v. 14), en la que se acercan hombre y Dios, o sea enfermedad y salvación, la "confesión" se articula en torno a dos oráculos. Son las dos llagas incurables (15, 18) que hieren y enferman el alma del profeta.

La primera herida es la irrisión con que se acoge la palabra profética (vv. 15-16). Los oyentes de Jeremías ironizan: "No es El; no nos pasará nada, no veremos espada ni hambre. Sus profetas son viento, no tienen palabras del Señor" (5, 12-13; ver Is 5, 19). La segunda herida (vv.

17-18) aparece en la cuidadosa descripción de la división interna en la sicología del hombre-profeta. Como hombre, ama a su pueblo, por ello teme la desventura que debe anunciar, pero al mismo tiempo como profeta tiene que desear que sus terroríficas palabras se cumplan. Es un tumulto de afectos; teme y desea a la vez (ver 15, 10-21). Y ni siquiera puede interceder porque Dios se lo prohibe (7, 16; 14, 11-12; 15, 1-3). Sólo puede acudir a la oración en su favor y contra los que lo maldicen. Que su plegaria se nutra con frecuencia de cólera e inventiva lo atestigua también el pasaje siguiente.

18, 18-23: LA PERSECUCION

Dijeron: Vamos a tramar un plan contra Jeremías,
que no nos faltará la instrucción de un sacerdote,
el consejo de un docto, el oráculo de un profeta;
vamos a herirlo en la lengua, no hagamos caso de lo que dice.
Hazme tú caso, Señor,
escucha a mis rivales,
¿es que se pagan bienes por males?
Me han cavado una fosa.
Recuerda que estuve ante ti
intercediendo por ellos
para apartar de ellos tu enojo.
Ahora entrega sus hijos al hambre,
ponlos a merced de la espada,
queden sus mujeres viudas y sin hijos,
mueran sus hombres asesinados
y los mozos a filo de espada en el combate.
Que se oigan gritos salir de sus casas,
cuando de repente los asalten bandidos,
pues cavaron una fosa para atraparme,
escondieron trampas para mis pies.
Señor, tú conoces su plan homicida contra mí:
no perdones sus culpas,
no borres de tu vista sus pecados;
caigan derribados ante ti,
ejecútalos en el momento de la ira.

La muerte de Jeremías no será ciertamente una pérdida para las tres autoridades de la nación: sacerdotes, profetas y sabios. Para hacer callar esta voz tan disonante en el coro de la opinión corriente sólo la eliminación física es una verdadera solución. Jeremías reacciona con todo su bagaje humano de pasiones, emociones y rabia. Es una prueba vivísima de la encarnación de la Palabra de Dios, de la "humanidad" de la voz de Dios.

Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir;
me forzaste, me violaste.
Yo era el hazmerreír todo el día,
todos se burlaban de mí.
Si hablo, es a gritos,
clamando "¡Violencia, destrucción!",
la palabra del Señor se me volvió
escarnio y burla constantes,
y me dije: "No me acordaré de El,
no hablaré más en su nombre".
Pero la sentía dentro como fuego ardiente
encerrado en los huesos;
hacía esfuerzos por contenerla y no podía.
¡Maldito el día en que nací,
el día en que mi madre me dio a luz
no sea bendito!
¡Maldito el que dio la noticia a mi padre:
"Te ha nacido un hijo", dándole un alegrón!
¡Ojalá fuera ese hombre como las ciudades
que el Señor trastornó sin compasión!
¡Ojalá oyese gritos por la mañana
y alaridos al mediodía!
¿Por qué no me mató en el vientre?
Habría sido mi madre mi sepulcro;
su vientre, preñado por siempre.
¿Por qué salí del vientre
para pasar trabajos y penas
y acabar mis días derrotado?

Son dos extractos de la más célebre "confesión" de Jeremías. La tercera parte (vv. 10-13) narra, con el vocabulario de los salmos de lamentación, que Dios escucha la plegaria, como acontece en la perícopa de 15, 10-21 (igualmente preciosa para conocer la sicología del profeta).

Luego de la flagelación (20, 1-6), Jeremías queda abandonado a su Getsemaní, su voz es acre, hace estremecer por la desesperación que contiene.

Con su audacísima metáfora evoca la hora decisiva de su vida, su vocación. En ese día lo "sedujo" el Señor (v. 7), lo atrajo con una fascinación irracional como se seduce a un inexperto, a un incapaz con falsas promesas ("Yo te convierto hoy en plaza fuerte, en columna de hierro, en muralla de bronce... lucharán contra ti, pero no te vencerán": 1, 18-19), para que acceda tontamente a los planes de quien lo maneja. Acercándose a la blasfemia, Jeremías acusa a Dios de bellaquería y engaño. En efecto, el ministerio profético sólo le ha causado "escarnio y

burla" (v. 8) porque siempre y en exclusiva tiene que anunciar desgracias, proclamar "¡Violencia! ¡Opresión!", una expresión equivalente a nuestro grito de "¡Socorro!".

La tentación de renunciar es fortísima, incluso casi se convierte en obsesión: "No me acordaré... no hablaré más" (v. 9). Pero la Palabra de Dios es incendio que penetra los huesos y que el hombre no puede apaciguar o apagar. El impulso incontenible de la Palabra, ya experimentado casi físicamente por Amós (3, 8), es el terror y la fuerza de toda vocación: "¡Ay de mí si no evangelizo!" (1Co 9, 16).

En el segundo fragmento (vv. 14-18), el grito de Jeremías se hace semejante al de Job (c. 3) al que quizá imitó con menor sobriedad la voz del profeta.

La maldición se dirige tanto contra el día de su nacimiento como contra el hombre que, corriendo, llevó trepidante a su padre Jelcías (1, 1), el suspirado "evangelio" (así suena el verbo hebreo utilizado), el nacimiento de un varón, continuador de la estirpe paterna. Aquel siervo se transforma, casi como en pago, en una ciudad recién destruida, humeante de incendios, donde resuenan lamentos y alaridos: que sea lugar de muerte. En esta atmósfera brota el deseo del suicidio, incluso del no haber existido nunca. Es la imagen violentísima de la transformación del vientre materno, fuente de vida, en el sepulcro de un aborto escondido... que nunca vio la luz (Jb 3, 16). La existencia del profeta tiene como síntesis, desde el nacimiento hasta la muerte, "tormento, dolor, vergüenza" (v. 18).

También Baruc, el secretario fiel, registró en más de una circunstancia la larga cadena de sufrimientos de su maestro: proceso y sentencia de lapidación (c. 26), huida ante la amenaza del rey Joaquim (c. 36), el insulto del profeta de corte Ananías y la obra de espionaje de un profeta deportado a Babilonia tras la carta de Jeremías a los desterrados (cc. 27-29), la cárcel y el aislamiento en una cisterna fangosa bajo el rey Sedecías (37, 11; 38, 13).

Leamos ahora el primer relato en orden cronológico (parece ser en el año 605), se refiere también a oráculos auténticos de Jeremías y contiene interpolaciones explicativas insertas posteriormente.

FLAGELACION, CARCEL, EXCOMUNION: 19, 1-20

En la gehena

> El Señor me dijo: —Vete a comprar una jarra de loza; acompañado de algunos consejales y sacerdotes, sal hacia el Valle de Ben Hinón, a donde la Puerta de los Cascotes... (19, 1-2a).

La narración tiene como escenario la gehena sobre la cual se abría la puerta de los Cascotes, así llamada por estar cercana al sitio de descargue de los desechos arcillosos del contiguo barrio de los alfareros, bien conocido de Jeremías (18, 1-12). En los tiempos de Nehemías recibirá el nombre de "Puerta de los Deshechos" y la gehena se irá convirtiendo cada vez más en símbolo de juicio final mediante el fuego. Efectivamente, como lo explica el discurso siguiente, redactado en estilo deuteronómico, el valle era sede de un lugar de culto idolátrico en la que se quemaban niños en sacrificio al implacable dios Moloc. La denominación de la localidad era precisamente 'Tofet' (v. 6) 'El Horno', y recordaba las fúnebres llamas de este rito cruel (2R 16, 13; 21, 6; 23, 10).

> Rompe la jarra en presencia de tus acompañantes, y diles: Así dice el Señor de los ejércitos: del mismo modo romperé yo a este pueblo y a esta ciudad; como se rompe un cacharro de loza y no se puede recomponer. Y enterrarán en El Horno por falta de sitio. Así trataré a este lugar y a sus habitantes, haré de esta ciudad un horno —oráculo del Señor—, las casas de Jerusalén y los palacios reales de Judá serán inmundos como el sitio de El Horno; las casas en cuyas azoteas ofrecían sacrificios a los astros del cielo, y libaban a dioses extranjeros (19, 10-13).

La acción simbólica es evidente y anuncia la tesis profética del castigo ya involucrado en embrión en el pecado mismo. En el capítulo precedente, el 18, el profeta había utilizado ya la imagen que había colocado casi como escenario el trabajo de un alfarero en el torno: "A veces, trabajando el barro, le salía mal una vasija; entonces hacía otra vasija, como mejor le parecía": (v. 4). Allí el sentido del símbolo era evidentemente distinto y se convertía en una celebración de la gracia y de la libertad de actuar de Dios: "Como está el barro en las manos del alfarero, así están ustedes en mis manos, israelitas" (v. 6). Es un tema que Pablo recoge con el mismo simbolismo en Rm 9, 20-21.

En el templo

Jeremías regresando de la gehena, proclama "en el atrio del templo" del Señor (v. 14) un oráculo:

> Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Yo haré venir sobre esta ciudad y su comarca todos los males con que la he amenazado, porque se pusieron tercos y no escucharon mis palabras (19, 15).

La represión de parte de la alta burocracia curial es inmediata (así le aconteció a Amós por medio de Amasías: 7, 10; y así obrará Ananías con Jeremías: c. 28).

> Pasjur, hijo de Imer, sacerdote comisario del templo del Señor, oyó a Jeremías profetizar aquello. Pasjur hizo azotar al profeta Jeremías y lo metió en el cepo que se encuentra en la parte superior de Benjamín, en el templo del Señor.
> A la mañana siguiente, cuando Pasjur lo sacó del cepo, Jeremías le dijo:
> —El Señor ya no te llama Pasjur, sino Cerco de Pavor; pues así dice el Señor: Serás el pavor tuyo y de tus amigos, que caerán a espada enemiga, ante tu vista; entregaré a todos los judíos en poder del rey de Babilonia, que los desterrará a Babilonia y los matará con la espada. Entregaré todas las riquezas de esta ciudad, sus posesiones, objetos preciosos, los tesoros reales de Judá a los enemigos, que los saquearán, los cogerán y se los llevarán a Babilonia. Y tú, Pasjur, con todos los de tu casa, irás al destierro, a Babilonia; allí morirás y serás enterrado con todos tus amigos, a quienes profetizabas tus embustes (20, 1-6).

Azotado según la costumbre con "no más de cuarenta golpes" (Dt 25, 3) y condenado a un día de reclusión en el cepo (v. 2), Jeremías, apenas liberado, lanza con valor su denuncia y maldición contra Pasjur, adversario suyo, en cuanto a su destino y descendencia.

Si en el Siervo del Señor (Is 53) el dolor se transformaba en redención para los demás, ocultando así en su interior un misterio de gracia y salvación, en Jeremías el sufrimiento interioriza la religión. La oración se vuelve sincera, auténtica, las relaciones con Dios espontáneas y totales, carentes de todo artificio. Es una religión más madura y nada formalista, pero que llega a niveles nunca oídos de intimidad con Dios.

Pero el sufrimiento en Jeremías exalta también la conciencia individual. El hombre que sufre se halla en la meditación consigo mismo y recupera así su personalidad sin perderse en la masa. Jeremías no queda ahogado en los mitos nacionalistas de sus contemporáneos embriagados de fantasías e ilusiones. Siente, en cambio, el destino que le incumbe a Judá y en su soledad sabe intuir el movimiento exacto de la historia.

El dolor, por tanto, ha facilitado el que el profeta encontrara a su Dios y su "yo". La sensibilidad ya típica de su temperamento se enriquece con insospechadas atenciones gracias al aislamiento. Por ejemplo, se descubre a la naturaleza como fuente de paz y de serenidad. Jeremías contempla los árboles, el agua, la nieve del Líbano, las aves, la lluvia. La sequía lo impresiona: "Los labradores se cubren la cabeza defraudados; hasta la cierva pare y abandona en descampado porque no hay pastos; los

asnos salvajes se paran en las dunas, venteando el aire como chacales, con ojos apagados, porque no hay hierba" (14, 4-6). Las cosas sencillas lo conmueven: "la voz del esposo y de la esposa" (7, 34), las diversiones de las fiestas (30, 19), el sonar de los panderos y las danzas (31, 4), el ruido del molino y la luz de la lámpara.

Pero el rostro de Jeremías seguirá siendo siempre el del autorretrato pintado en 8, 23: "¡Quién diera agua a mi cabeza y a mis ojos una fuente de lágrimas, para llorar día y noche a los muertos de la capital!".

Jeremías y la historia

El trasfondo histórico surge ya de la atormentada experiencia personal del profeta. En Judá una "raza señorial", formada de soberanos ineptos, de politiqueros venales y negociantes inescrupulosos conduce la política ofreciendo al pueblo la droga del nacionalismo, haciendo relampaguear ante sus ojos destinos míticos de grandeza. Toda fibra de la sociedad queda impregnada de una euforia que Jeremías va desmantelando sistemáticamente, mostrando en cambio la pesadilla de la potencia babilónica.

La vida pública de Jeremías había comenzado, sin embargo, en un clima mucho más optimista. Nacido probablemente en torno a 650 bajo el famoso rey Manasés, había recibido su investidura profética en el año trece del reino del piadoso Josías (627) y desde entonces su actividad se desarrolló en cuatro etapas fundamentales que pueden reconstruirse a partir de sus escritos.

Desde 627 a 622, año de la reforma religiosa de Josías, estimulada casi con toda certeza por la corriente teológica deuteronómica, el profeta apoya la monarquía con entusiasmo, aunque concediéndose reservas sobre la constancia del pueblo.

Un largo paréntesis, de 622 a 609, año de la muerte infausta del rey Josías en Meguiddó (2R 23, 29-30), prepara la segunda etapa bajo Joaquim que se desarrolla desde 609 a 604. Contra la obtusidad del régimen político y religioso que exalta la autonomía hebrea, Jeremías anuncia la caída de Judá, atrayéndose así la fama de derrotista y traidor a la patria (8, 11.23; 9, 20). La ruina se realiza a la letra en 605 con la ocupación de Palestina por parte de Nabucodonosor, rey de Babilonia.

Otro período de silencio introduce el tercer momento de la predicación de Jeremías (597-586). Es la hora crucial del reino de Judá. No domado aún por una primera deportación de altos funcionarios, técnicos y militares (2R 24, 10-17) que tuvo lugar en 597, el reino de Judá,

gobernado por Sedecías, un rey impuesto por las fuerzas de ocupación (ver el oráculo ya citado de Jr 23, 5-6), es presa de luchas intestinas y del predominio del partido favorable a Egipto.

El ejército de Nabucodonosor asedia a Jerusalén, la saquea, destruye el templo y realiza una segunda deportación (año 586; ver 2R 25). Jeremías, hombre de la contradicción, ante la tragedia nacional, transforma su mensaje en oráculos de esperanza y con el gesto simbólico de la adquisición de un terreno en su pueblo natal (Jr 32), anticipa la futura restauración de Israel en su tierra. Había visto en Babilonia el "martillo" del Señor que lo destrozaba y volatizaba todo:

Tú eres mi maza, mi arma bélica·
machacaré contigo las naciones, destruiré a los reyes,
machacaré contigo carros y caballos,
machacaré contigo carros y aurigas,
machacaré contigo hombres y mujeres,
machacaré contigo ancianos y jóvenes,
machacaré contigo mozos y doncellas,
machacaré contigo pastores y rebaños,
machacaré contigo labradores y yuntas,
machacaré contigo gobernadores y alcaldes (51, 20-23).

Ahora, permanece en la madre patria por decisión de los invasores, satisfechos de su actitud precedente filobabilónica, Jeremías comienza la última y más oscura etapa de su actividad. Un atentado elimina a Godolías, el gobernador impuesto por Babilonia a los territorios ocupados. Los conjurados tienen que huir ante las violentas represalias que los babilonios hacen sobrevenir inmediatamente. Se refugian entonces en Egipto, la tierra hospitalaria de todos los perseguidos políticos (ver 1R 11, 40). En este antiéxodo queda involucrado Jeremías renuente y hostil a esta decisión. Obligado a encaminarse hacia un destino que el silencio de Dios le muestra como absurdo (ver el último oráculo del c. 44), el profeta desaparece de la historia.

Es obvio que un panorama político tan tormentoso haya dejado múltiples trazas en la predicación de Jeremías que, por lo demás, ha estado siempre en primer plano en las vicisitudes de su nación. Como Elías y Eliseo frente a la dinastía septentrional de Omrí (en particular 1R 19, 15-18; 2R 9-10), como Isaías (1, 4-9; 7; 18, 1-6; 22, 1-4; 30, 1-18; 31, 1-3), como Oseas frente a los reyes de Israel (5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 2), también Jeremías es hombre de su tiempo a cuyos acontecimientos atribuye el sentido que Dios le revela. Su responsabilidad de carismático lo enfrenta de ordinario con el poder oficial, político y sacerdotal. En el origen de la intervención profética está la legitimación teológica del Estado de Israel: que es nación por elección divina; la ideología consiguiente de la alianza con Yahvé lo transforma en "Pueblo de Dios". En

esta concepción teocrática, ajena a nuestros esquemas, se comprende la función decisiva del profeta y el riesgo de su captura por parte de los soberanos, ansiosos de legitimar las propias opciones políticas (1R 22, 10ss). No por nada se presentará Jeremías como quien asevera constantemente los auténticos valores (no sólo los religiosos) frente a los "capellanes de la corte" siempre prontos a secundar las opciones del poder regio. En esta línea, la acción política del rey ya no es considerada por el profetismo como sagrada e infalible casi por asistencia divina; exige, en cambio, verificación, autocrítica como cualquier otra opción humana sobre la base de la Palabra de Dios y de la conciencia.

Para ofrecer un cuadro del compromiso político de Jeremías, escojamos algunos ejemplos de política interna e internacional a modo de ejemplo de metodología historiográfica del profeta.

La perspectiva general de la teología de la historia

Como paradigma interpretativo de su mensaje político-religioso, Jeremías nos ofrece el capítulo 2, un texto rico de lirismo e intuiciones sicológicas. Felicidad nacional, ruina causada por la apostasía, invitación insistente a la conversión: es un esquema que tiene puntos de contacto con la impostación de la historiografía deuteronómica (ver Jc 2, 11-19).

> El Señor me dirigió la palabra:
> —Ve, grita, que lo oiga Jerusalén
> Así dice el Señor: Recuerdo tu cariño de joven,
> tu amor de novia,
> cuando me seguías por el desierto,
> por tierra yerma
> Israel era sagrada para el Señor,
> primicia de su cosecha:
> quien osaba comer de ella lo pagaba,
> la desgracia caía sobre él
> —oráculo del Señor— (2, 1-3).

La tradicional imagen nupcial ambientada en el desierto (Os 2) define las relaciones religiosas: "seguir" es verbo técnico tanto del matrimonio como de la adhesión de la fe. Por ello, en el v. 3 la imagen se vuelve totalmente cúltica: Israel es realidad sagrada (ver Ex 19, 6; Dt 28, 9), es "primicia" en sentido cualitativo además de cronológico (Nm 18, 13; Lv 22, 10). Como mano profana no puede violar las cosas sagradas, así también Israel es intocable y se halla sereno bajo la protección directa de Dios.

Escuchen la palabra del Señor, casa de Jacob,
tribus todas de Israel: Así dice el Señor:
¿Qué delito encontraron en mí sus padres
para alejarse de mí?
Siguieron tras vaciedades y se quedaron vacíos,
en vez de preguntar: ¿Dónde está el Señor?
El que nos sacó de Egipto y nos condujo por el desierto,
por estepas y barrancos, tierra sedienta y sombría,
tierra que nadie atraviesa, que el hombre no habita.
Yo los conduje a un país de huertos,
para que comiesen sus buenos frutos;
pero entraron y contaminaron mi tierra,
hicieron abominable mi heredad.
Los sacerdotes no preguntaban:
¿Dónde está el Señor?
Los doctores de la ley no me reconocían,
los pastores se rebelaron contra mí,
los profetas profetizaban en nombre de Baal,
siguiendo a dioses que de nada sirven (2, 4-8).

Un largo y apasionado interrogante abre el proceso que el Señor quiere instaurar contra su pueblo tras la apostasía (v. 5). El trámite alega todas las acciones salvíficas de Dios confesadas en los artículos de fe del Credo; a las cuales ha respondido el pecado sistemático de Israel que se manifiesta en la vanidad de la idolatría (v. 5; ver 2R 17, 15) y en la contaminación de la tierra con los ritos de la fecundidad (v. 7). Todos los responsables de la nación han pecado: los sacerdotes, que —además del culto— debían catequizar por ser los detentores de la Ley (Jr 8, 7; Os 4, 4-10; 6, 9; Mi 3, 11; Is 28, 7), los reyes y magistrados (pastores), los profetas carismáticos y profesionales (23, 13) que han reducido a Yahvé al nivel de Baal.

Por eso vuelvo a pleitear con ustedes
y con sus nietos pleitearé —oráculo del Señor—
Naveguen hasta las costas de Chipre y miren,
despachen gente a Cadar y observen atentamente:
¿Cambia un pueblo de Dios? Y eso que no es dios,
pues mi pueblo cambió su Gloria por el que no sirve.
¡Espántense, cielos, de ellos,
horrorícense y pásmense!
—oráculo del Señor—,
porque dos maldades ha cometido mi pueblo:
me abandonaron a mí, fuente de agua viva,
y se cavaron aljibes, aljibes agrietados
que no retienen el agua (2, 9-13).

El debate judicial (*rîb*), llevado a cabo ante los testigos cósmicos (v. 12), prosigue con una acusación nueva sostenida por la vivísima comparación del v. 13. Ni los Kittim, o sea los fenicios ni ningún otro pueblo de sus relaciones comerciales, ni los árabes de Cadar ni ningún otro pueblo jamás apostataron de sus dioses y ¡eso que solo eran sombra de dioses! Israel, en cambio, abandonó a un Dios personal, activo como una fuente de aguas vivas para ir a buscarse aljibes de agua estancada y contaminada que pronto se reducirán a fondos fangosos (v. 13). No queda espacio sino para la condenación formulada a través de dos interrogantes (vv. 14-15) y dos respuestas (vv. 17-19).

> ¿Era Israel un esclavo
> o un nacido en esclavitud?
> Pues, ¿cómo se ha vuelto presa de leones
> que rugen contra él con gran estruendo?
> Arrasaron su tierra, incendiaron sus poblados
> hasta dejarlos deshabitados.
> Incluso gentes de Menfis y Tafnes
> te raparon la coronilla.
> ¿No te ha sucedido todo eso
> por haber abandonado al Señor, tu Dios?
> Y ahora, ¿qué buscas rumbo a Egipto?,
> ¿beber agua del Nilo?;
> ¿qué buscas rumbo a Asiria?,
> ¿beber agua del Eufrates?
> Tu maldad te escarmienta,
> tu apostasía te enseña:
> mira y aprende que es malo y amargo
> abandonar al Señor, tu Dios, sin sentir miedo
> —oráculo del Señor de los ejércitos— (2, 14-19).

Israel es esclavo humillado y presa de las potencias leoninas de Asiria y Egipto. La raíz del mal se halla en ese verbo repetido monótonamente "abandonar", es decir, en la apostasía ante el Señor. Rechazando la paz de Siloé, es decir, al Señor (Is 8, 6), Israel se humilla en negociaciones con las dos superpotencias que lo arrastrarán como un río en crecida. La ironía contra el grupo partidario de Egipto (ver c. 27) y contra su opositor, el partidario de Asiria, muestra la imparcialidad de Jeremías incluso cuando invita a someterse a Babilonia.

Política interna: oráculos para Israel y Judá

Jeremías guarda en la memoria el recuerdo que le han transmitido los ancianos, del final del reino septentrional de Israel en 721. En la

tragedia de la nación hermana ve prefigurado el destino de Judá y en la invitación a la conversión que dirige a Israel, anticipa el mensaje necesario a Judá, que llega también al final de sus días. Por esta razón, el poema para Israel ha sufrido interrupciones con fragmentos de oráculos destinados explícitamente a Judá (3, 6-13.14-18). Era una forma de actualizar el mensaje profético.

Sigamos el texto original en sus siete estrofas distribuidas en tres secciones: parte negativa (estrofas 1-3), estrofa central (4), parte positiva (estrofas 5-7). Todo el capítulo 3 está marcado por una palabra clave: el verbo hebreo *schûb*, la palabra del "retorno" a Dios (vv. 1.7.10.12.14.19.22; 4, 1): es el dinamismo positivo que se opone al movimiento negativo del "abandono" descrito en el capítulo 2.

Primera estrofa: v. 1

Si un hombre repudia a su mujer,
y ella se separa y se casa con otro,
¿volverá el primero a ella?
¿no está esa mujer infamada?
Pues tú has fornicado con muchos amantes,
¿podrás volver a mí? —oráculo del Señor— (3, 1).

Vuelve el tema nupcial: la esposa infiel emprende el camino del regreso, luego de olvidar al hombre a quien ama y seguir las ilusiones del adulterio-idolatría. Según la ley de Dt 24, 1-4, sería imposible tomar en nuevas bodas a la esposa de quien uno se ha divorciado, pero el Señor hace intuir que "lo que es imposible a los hombres no lo es a Dios" (Lc 18, 27).

Segunda estrofa: vv. 2-3a

Levanta la vista a las dunas y mira:
¿dónde no has hecho el amor?
Como un nómada en el desierto
te sentabas en los caminos, a su disposición,
y profanaste la tierra con tus infames fornicaciones
Faltaban los chubascos, no venían las lluvias (3, 2-3a).

El pecado aparece fuertemente caracterizado como culto de la fertilidad. Como un nómada en el desierto, Israel recorría sendas y colinas en busca de amantes-ídolos, haciéndose la ilusión de obtener la fertilidad de Baal, mientras que en efecto, es "nuestro Dios el que envía las lluvias tempranas y tardías en su sazón" (5, 24).

Tercera estrofa: vv. 3b-5

Y tú, ramera descarada, no sentías vergüenza.
Ahora mismo me dices:
Tú eres mi padre, mi amigo de juventud;
pensando: No me va a guardar un rencor eterno;
y seguías obrando maldades, tan tranquila (3, 3b-5).

La obstinación en el pecado llega al punto de reducir a Yahvé mismo al modelo del ídolo Baal. Las invocaciones "mi padre, mi amigo de juventud" se las dirigen a El pero no en el sentido genuino que tienen, sino con el torpe significado del culto idolátrico. Pero el Señor no es ni padre ni amigo de una persona que se vende al mal.

Cuarta estrofa: vv. 19-20

Yo había pensado contarte entre mis hijos,
darte una tierra envidiable,
la perla de las naciones en heredad,
esperando que me llamaras "padre mío"
y no te apartaras de mí;
pero igual que una mujer traiciona a su marido,
así me traicionó Israel
—oráculo del Señor— (3, 19-20).

En un tono de lamentación la estrofa central escenifica la desilusión del Señor. Se funden la imagen nupcial y la paterna y el llanto "divino" es el de una persona enamorada que, incluso frente a la traición, sólo puede amar y nunca odiar ("había pensado contarte entre mis hijos..."). Pero hasta este resto de esperanza se lo arrebata a Dios su primogénito rebelde (Jr 31, 9).

Quinta estrofa: vv. 21-22

Oigan, se escucha en las dunas
llanto afligido de los israelitas,
que han extraviado el camino,
olvidados del Señor, su Dios.
Vuelvan, hijos apóstatas,
y los curaré de su apostasía.
Aquí estamos, hemos venido a ti,
porque tú, Señor, eres nuestro Dios (3, 21-22).

La parte positiva se abre con la decisión de la conversión. Israel, como un hijo pródigo (Lc 15), llora su miseria. A la invitación divina ("Vuelvan, hijos apóstatas"), la esposa adúltera, es decir, Israel pecador, celebra su acto penitencial que se condensa en el gesto del regreso ("venimos a ti") y en la reconstrucción de la alianza ("Tú, Señor, eres nuestro Dios").

Sexta estrofa: vv. 23-25

Cierto, son mentira los collados
y el barullo de los montes,
en el Señor, nuestro Dios,
está la salvación de Israel.
La ignominia devoró
los ahorros de nuestros padres desde su juventud:
vacas y ovejas, hijos e hijas;
nos acostamos sobre nuestra vergüenza
y nos cubre el sonrojo,
porque pecamos contra el Señor, nuestro Dios,
nuestros padres y nosotros,
desde la juventud hasta hoy
y desobedecimos al Señor, nuestro Dios (3, 23-25).

El examen de conciencia vuelve naturalmente sobre el pecado de idolatría es decir sobre la opción fundamental contra Dios. Los lugares del culto idolátrico ("montes y collados"), sus coreografías orgiásticas ("barullo"), la búsqueda de la fecundidad en la prostitución sagrada y en el culto a Moloc (v. 24) son "mentira", "ignominia", "destrucción", "vergüenza", "sonrojo", "pecado". Porque solo "en el Señor, nuestro Dios, está la salvación de Israel" (v. 23).

Séptima estrofa: 4, 1-2

Si quieres volver, Israel, vuelve a mí
—oráculo del Señor—;
si apartas de mí tus execraciones
no irás errante;
si juras por el Señor con verdad,
justicia y derecho,
las naciones se desearán tu dicha y tu fama (4, 1-2).

El poema llega a su fin: la respuesta a la primera estrofa. Sí, es posible volver al primer amor, es posible volver a la intimidad con El y a la alegría nupcial. Pero únicamente si Israel, como en los tiempos de

fidelidad del Sinaí, toma por norma de su actuar el Decálogo resumido en 4, 2 en el juramento en el nombre del Señor "con verdad, justicia y derecho". Dios volverá a ser la razón de toda la existencia, individual y colectiva, el pasado de pecado queda cancelado, queda sólo el pasado de Abrahán, el tiempo de las bendiciones que todas las naciones de la tierra envidiarán a Israel (ver Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18; 28, 14).

Desde 4, 3 hasta el capítulo 6 inclusive, una secuencia de oráculos destinados a Judá anuncia una inminente invasión desde el norte escenificada en las voces de las mieses a las que sucede de repente el asedio: "Escucha al mensajero de Dan, al que anuncia desgracias desde la sierra de Efraím: díganselo a los paganos, anúncienlo en Jerusalén: de tierra lejana llega el enemigo lanzando gritos contra los poblados de Judá" (4, 15-16). Es quizá una de las invasiones babilónicas acontecidas durante la candente situación política del reino de Joaquim.

Política exterior: Babilonia

Nabucodonosor cumple a los ojos de Jeremías la misma función de "siervo del Señor" que el Segundo Isaías atribuirá en forma benéfica a Ciro (Jr 25, 9; 27, 6; 43, 10). Así continúa la tradición teológica de la historia que había iniciado Isaías. El "filobabilonismo" del profeta es, claramente, una opción política (cc. 37ss), pero es sobre todo una interpretación de la historia que puede diverger incluso de la oficial del clero y de los teólogos de entonces. Es el problema agitado en el capítulo 28, ubicado históricamente bajo el reino de Sedecías (v. 1: julio-agosto de 594) y en el contexto de los capítulos 27-29.

El bloque oriental es presa de descomposición interna. Es, por tanto, el momento favorable para los movimientos palestinos de liberación, indefectiblemente apoyados por el nuevo, dinámico faraón Psamético II.

Llegaron a Jerusalén en visita oficial los plenipotenciarios de Fenicia y Transjordania a negociar una alianza antibabilónica con Judá. El profeta mediante la acción simbólica del yugo que lleva a las espaldas (c. 27), propone, en cambio, la sumisión a Babilonia, criticando toda forma de resistencia a ultranza (ver Is 20).

El profeta cortesano reacciona con vehemencia y rompiendo el yugo exclama: "Así dice el Señor: Así es como romperé el yugo del rey de Babilonia, que llevan al cuello tantas naciones, antes de dos años" (28, 11). Pero Jeremías replica:

> Así dice el Señor: Tú has roto un yugo de madera, yo lo sustituiré con un yugo de hierro. Pues así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Yugo de hierro pondré al cuello de todas estas naciones, para que sean vasallos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, y hasta las fieras agrestes le daré

como vasallos... Escúchame, Ananías, el Señor no te ha enviado, y tú induces a este pueblo a una falsa confianza. Por eso, así dice el Señor: Yo te echaré de la superficie de la tierra. Este año morirás, por haber predicado rebelión contra el Señor. El profeta Ananías murió aquel año, el mes de octubre (28, 13-17).

La posición del profeta, desconcertante respecto a la tradición política isaiana, que incluso se halla mejor representada por Ananías, muestra la evolución de la política profética en la diversidad de las situaciones históricas. A las contestaciones concretas de Ananías el profeta no sabe qué responder inicialmente ("El profeta Jeremías se marchó por su camino": v. 11), pero formula un criterio que se hará clásico en la verificación de la autenticidad de la profecía. Es un criterio que no se basa en el realismo político ni en la buena fe del sujeto, sino en la realización de la palabra.

Cuando un profeta predecía prosperidad, solo al cumplirse su profecía era reconocido como profeta enviado realmente por el Señor (28, 9).

Jeremías y la teología

La fe

Muchos ven el extraño suceso del descubrimiento del libro de la Ley en los archivos polvorientos del templo bajo el reino de Josías en 622 (2R 22) como la canonización oficial de una nueva corriente teológica. Que, gracias a su más elevado producto, el quinto libro de la Torah ("Ley", el Pentateuco), se llama *escuela deuteronómica*.

Sus orígenes deben vincularse quizá con el norte, para el cual propondría en los comienzos como único centro de culto —alternativa a los santuarios locales (Dt 12, 14)— el monte Garizim de Siquén (cfr Jn 4, 20-21). Tras la caída de Samaría y la invitación del rey Ezequías a la pascua común (2R 18,4;2 Cro 30,1), la escuela, considerada por algunos como de origen "laico", se trasladó al reino meridional y reconoció como único centro cultual el templo de Jerusalén.

El movimiento, acogido con simpatía por Jeremías, que le toma prestadas algunas expresiones (ejemplo: 'circuncisión del corazón' en 4, 4; 9, 25; ver Dt 10, 16; 30, 6), se fosilizó en el conservadurismo cúltico y en la confianza supersticiosa en las instituciones "sacramentales". La reacción de Jeremías no podía faltar y fue una llamada a la fe, en contra de la magia. A este requerimiento respondió favorablemente la parte más viva de los deuteronomistas que dejó trazas incluso en el libro de Jeremías. A ello se debe la reelaboración del solemne discurso sobre el templo contenido en 7, 3-15.

Jeremías habla "en la puerta del templo", quizá en la oriental. La puerta es el centro de la vida popular, como lo testifica repetidamente la Biblia (2S 15, 2; Rt 4, 1ss) y también la Iliada (3, 149), es en cierta forma la alcaldía de la ciudad o población. El discurso de Jeremías tiene una estructura de tipo forense.

Los trámites: vv. 3-7

Así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel:
Enmienden su conducta y sus acciones,
y habitaré con ustedes en este lugar;
no se hagan ilusiones con razones falsas, repitiendo:
'el templo del Señor,
el templo del Señor,
el templo del Señor'.
Si enmiendan su conducta y acciones,
si juzgan rectamente los pleitos,
si no explotan al emigrante, al huérfano y a la viuda,
si no derraman sangre inocente en este lugar,
si no siguen a dioses extranjeros, para su mal,
entonces habitaré con ustedes en este lugar,
en la tierra que les di a sus padres,
desde antiguo y para siempre (7, 3-7).

La confianza en el templo aseguraría automáticamente la salvación a Jerusalén prescindiendo de la fe y de la vida de sus habitantes. El profeta describe esta actitud citando las aclamaciones entusiastas de las fiestas, semejantes al "Aleluia" de los himnos (Sal 105, 1) o a los fanáticos gritos de los paganos de Efeso: "¡Grande es la Artemisa de los efesios!" (Hch 19, 28.34). La "Presencia" (*Shekinah*), como llamaban los hebreos la presencia de Dios en el templo, se halla en cambio condicionada por la respuesta humana en la fe y en la vida: justicia en los tribunales (v. 5), defensa brindada al extranjero, al huérfano, a la viuda, eliminación de los homicidios e idolatrías (v. 6; ver 22, 3).

La acusación: vv. 8-11

Se hacen ilusiones
con razones falsas, que no sirven:
¿de modo que roban, matan, cometen adulterio,
juran en falso, queman incienso a Baal,
siguen a dioses extranjeros y desconocidos,
y después entran a presentarse ante mí
en este templo que lleva mi nombre,
y dicen: 'Estamos salvados',
para seguir cometiendo tales abominaciones?
¿Creen que es una cueva de bandidos
este templo que lleva mi nombre?
Atención que yo lo he visto —oráculo del Señor— (7, 8-11)

La vigorosa forma interrogativa del v. 11 pone fin a un fuerte acto de acusación contra la confianza mágica y el crecimiento progresivo de la

ofensa hecha a Dios precisamente a través de la venida al templo (v. 10). En efecto, el orante tiene a sus espaldas un pasado de violaciones sistemáticas de los compromisos comunitarios del Decálogo, sintetizado en cuatro mandamientos presentados en orden diferente a Ex 20, 13-16 y Dt 5, 17-20: robar, matar, cometer adulterio, falso testimonio. Pero el punto culminante es la "abominación", es decir, la idolatría en el templo mismo (v. 10) que transforman en cueva. La cueva representa la seguridad para los bandidos: el templo se ha convertido en guarida para los pecadores (Mc 11, 17).

La sentencia: vv. 12-15

Anden, vayan a mi templo de Siló,
al que di mi nombre antaño,
y miren lo que hice con él,
por la maldad de Israel, mi pueblo.
Pues ahora,
por haber cometido tales acciones
—oráculo del Señor—
porque les hablé sin cesar,
pero no me escucharon,
porque les llamé, pero no me respondieron,
por eso trataré al templo que lleva mi nombre
y en el cual confían,
y al lugar que les di a sus padres y a ustedes
lo mismo que traté a Siló;
a ustedes los arrojaré de mi presencia,
como arrojé a sus hermanos,
la estirpe de Efraím (7, 12-15).

Refiriéndose a Siló, santuario del arca en el reino septentrional, donde se había desarrollado la juventud de Samuel (1S 1-4) y reducido ahora a un montón de ruinas (Sal 78, 60), el profeta recuerda que la presencia de Dios es personal y, por lo mismo, puede cesar en un lugar por libre decisión suya. Tras el espléndido conjunto del templo salomónico se perfila el espectro de la destrucción; tras la tierra prometida, la próxima devastación y para el pueblo, el castigo del destierro.

El libro de Jeremías contiene también una relación de la arenga del profeta, recogida por su secretario Baruc (c. 26) y ambientada "en los comienzos del reino de Jaoquim" (597). Será bien relacionarla con el conjunto de textos recién leídos. Con esta finalidad ofrecemos la estructura del capítulo 26.

Jeremías lanza un oráculo con dos amenazas contra el templo y Jerusalén (vv. 4-6), que suscita violentas reacciones con base al dogma de

la invulnerabilidad de la ciudad santa (vv. 7-9). Llevan a juicio al profeta (vv. 10-11), que allí adelanta su defensa apelando a su misión divina (vv. 12-15); se escuchan los testimonios a favor y, arguyendo con el derecho consuetudinario, se emite la sentencia (vv. 16-19).

Se coloca a Jeremías en la línea de Isaías y del verdadero profetismo para recordar que sólo la fe encarnada en la existencia puede ser raíz de salvación y alma del culto.

La esperanza

Los capítulos 30-31 constituyen un librito autónomo de once poesías animadas por una atmósfera semejante a la del libro de la consolación de Isaías (40-55). El tema fundamental es la esperanza; destinatarios, debían ser originariamente los israelitas del reino del norte, como lo demuestra la introducción de 31, 1; luego (ver 30, 1-3) fue dedicado también a Judá destruido y desterrado. En 30, 3 se declara el fin: "llegarán días —oráculo del Señor— en que cambiaré la suerte de mi pueblo, Israel y Judá, dice el Señor, y los volveré a llevar a la tierra que di en posesión a sus padres". El verbo de la conversión, *schub*, adquiere ahora el sentido de *restaurar* (Am 9, 14) al pueblo y a la tierra.

Primer poema: 30, 5-7

Así dice el Señor:
Gritos de pavor hemos oído, de terror sin sosiego.
Pregunten y averigüen:
¿será que los varones dan a luz?
¿Qué veo? Todos los varones, como parturientas,
las manos a las caderas,
los rostros demudados y lívidos.
¡Ay! Aquel día será grande y sin igual,
hora de angustia para Jacob.
Pero saldrá de ella (30, 5-7).

Con los dolores de parto y los rostros lívidos y demudados, se pinta vívidamente el tiempo de la angustia de Israel (4, 31). Sin embargo la palabra final es decisiva: "Pero saldrá de ella" (v. 7).

Una inserción en prosa (vv. 8-9), que es un florilegio de expresiones veterotestamentarias, prepara el segundo poema.

Segundo poema: 30, 10-11

Y tú, siervo mío, Jacob, no temas;
no te asustes, Israel, —oráculo del Señor—,
yo te salvaré del país remoto
y a tu descendencia del destierro;
Jacob volverá y descansará, reposará sin alarmas,
porque yo estoy contigo para salvarte
—oráculo del Señor—.
Destruiré a todas las naciones por donde te dispersé,
a ti no te destruiré, te corregiré con medida
y no te dejaré impune (30, 10-11).

Con la destrucción de Samaría, Jacob había tenido que emigrar a tierras extranjeras donde había llevado vida de desterrado y encarcelado. Ahora, la prueba lo ha purificado y puede regresar a la tranquilidad de su tierra.

Tercer poema: 30, 12-17

Así dice el Señor:
Tu fractura es incurable,
tu herida está enconada,
no hay remedio para tu dolencia,
ni cura que cierre tu herida;
tus amantes te olvidaron
y ya no te buscan,
porque te derrotó el enemigo
con cruel escarmiento;
por la masa de tus crímenes,
por tus muchos pecados.
¿A qué gritas por tu herida?
Tu llaga es incurable;
por la masa de tus crímenes,
por tus muchos pecados te he tratado así.
Los que te devoran serán devorados,
todos tus enemigos irán al destierro,
los que te saquean serán saqueados,
los que te despojan serán despojados.
Te devolveré la salud,
te curaré las heridas
—oráculo del Señor—.
Te llamaban La Abandonada, Sión,
por quien nadie pregunta (30, 12-17).

"Tu herida es incurable, todos tus amantes (los pueblos de las alianzas diplomáticas descritos con el esquema nupcial) te han olvidado, yo te curaré".

Cuarto poema: 30, 18-22

Pues así dice el Señor:
Yo cambiaré la suerte
de las tiendas de Jacob,
compadecido de sus moradas;
sobre sus ruinas
será reconstruida la ciudad,
su palacio se asentará en su puesto;
resonarán allí himnos y rumores de fiesta;
los haré crecer y no menguar,
los honraré y no serán despreciados.
Serán sus hijos como antaño,
asamblea estable delante de mí;
castigaré a sus opresores,
de ella saldrá su príncipe,
de ella nacerá su jefe,
y yo lo acercaré hasta mí;
¿quién, si no, osaría acercarse a mí?
Ustedes serán mi pueblo,
yo seré su Dios —oráculo del Señor— (30, 18-22).

La restauración de las "tiendas de Jacob" está pintada a través de escenas populares de alegría y escenas políticomilitares (el "jefe" y el "comandante" indígenas y no extranjeros). Se renueva la alianza como sugiere la fórmula del verso 22, repetida también en 31, 1: "Serán mi pueblo y yo seré su Dios". Sigue una inserción sobre el castigo de los impíos tomada en bloque de 23, 19-20.

Quinto poema: 31, 2-6

El pueblo escapado de la espada
alcanzó favor en el desierto:
Israel camina a su descanso,
el Señor se le apareció desde lejos.
Con amor eterno te amé,
por eso prolongué mi lealtad;
te reconstruiré y quedarás construida,
capital de Israel;
de nuevo saldrás enjoyada a bailar
con panderos en corros;

de nuevo plantarás viñas
en los montes de Samaría,
y los que las plantas las cosecharán.
"¡Es de día!",
gritan los centinelas
en la sierra de Efraim,
"¡en pie, a Sión,
a visitar al Señor, nuestro Dios!" (31, 2-6).

La senda del destierro recorrida con los ojos nublados por las lágrimas, la recorren ahora con alegría inmensa, casi de ensueño. Como el joven de la parábola de Lucas (c. 15), Israel ha resuelto su conversión: "¡En pie, Sión, a visitar al Señor, nuestro Dios!" (v. 6). La invitación tiene por modelo a los "himnos de las subidas" al templo (Sal 122, 1; Is 2, 3) y la proclaman los atalayas encargados de determinar astronómicamente la luna nueva para marcar la fecha de las fiestas: la vida en el templo se reinicia, las danzas y la música para la celebración de la reedificación de la ciudad son también las del resurgimiento agrícola en la vendimia (Jc 21, 21). Pero la fuente de tanto gozo está en aquella aparición lejana y poderosa y a la vez tierna y delicada: "Con amor eterno te amé, por eso prolongué mi lealtad" (v. 3).

Sexto poema: 31, 7-9

Así dice el Señor:
Griten jubilosos por Jacob,
regocíjense por el primero de los pueblos,
pregonen, alaben, digan:
El Señor ha salvado
a su pueblo, el resto de Israel.
Yo los traeré del país del norte,
los reuniré desde los rincones del mundo.
Qué gran multitud retorna; entre ellos
hay ciegos y cojos, preñadas y paridas;
si marcharon llorando,
los conduciré entre consuelos,
los guiaré hacia torrentes,
por vía llana y sin tropiezos.
Seré un padre para Israel,
Israel será mi primogénito (31, 7-9).

El "resto de Israel" que regresa del destierro revela miseria, debilidad; entre ellos "hay ciegos, cojos, parturientas" (v. 8); pero con ellos conforma el Señor su rebaño y construye su historia: "No temas, pequeño rebaño, porque tu Padre quiso darte el reino" (Lc 11, 32). La imagen

paterna del v. 9 recuerda el parentesco profundo que vincula a Dios con Efraím (Os 11, 1) y que está a la base del compromiso salvífico de Dios (Ex 4, 22).

Séptimo poema: 31, 10-14

Escuchen, pueblos, la palabra del Señor,
anúncienla en las islas remotas:
el que esparció a Israel lo reunirá,
lo guardará como el pastor a su rebaño;
el Señor redimió a Jacob,
lo rescató de una mano más fuerte,
y vendrán con aclamaciones a la altura de Sión,
afluirán hacia los bienes del Señor:
trigo y vino y aceite,
y rebaños de vacas y ovejas;
serán como huerto regado,
no volverán a desfallecer;
entonces la muchacha gozará bailando
y los ancianos igual que los mozos;
convertiré su tristeza en gozo,
los consolaré y aliviaré sus penas;
alimentaré a los sacerdotes con enjundia
y mi pueblo se saciará de mis bienes
—dice el Señor— (31, 10-14).

La restauración y la felicidad de Israel, reunido de la dispersión en un rebaño único guiado por el "Pastor de nuestras almas" (1P 2, 55), son descritas con toda la coreografía del paisaje mediterráneo y del sueño mesiánico.

Octavo poema: 31, 15-20

Así dice el Señor:
Oigan, en Ramá se escuchan
gemidos y llanto amargo:
es Raquel que llora inconsolable
a sus hijos que ya no viven.
Pues así dice el Señor:
Reprime tus sollozos, enjuga tus lágrimas
—oráculo del Señor—,
tu trabajo será pagado,
volverán del país enemigo;
hay esperanza de un porvenir
—oráculo del Señor—,

volverán los hijos a la patria.
Estoy escuchando lamentarse a Efraím:
me has corregido y he escarmentado,
como novillo indómito;
vuélveme y me volveré,
que tú eres el Señor, mi Dios;
si me alejé, después me arrepentí,
y al comprenderlo me di golpes de pecho;
me sentía confundido y avergonzado
de soportar el oprobio de mi juventud.
¡Si es mi querido Efraím,
mi niño, mi encanto!
Cada vez que lo reprendo
me acuerdo de ello,
se me conmueven las entrañas
y cedo a la compasión
—oráculo del Señor— (31, 15-20).

A las personificaciones precedentes del padre y del pastor suceden ahora las de la madre y del primogénito que dominan las dos secciones de esta poesía (vv. 15-17.18-20). La mujer, Raquel, figura estatuaria del dolor, había muerto al dar a luz a Benjamín, el hijo predilecto de Jacob, en el camino de Ramá (Gn 35, 20), 8 km al norte de Jerusalén. En Ramá habían fijado los campos de concentración para los desterrados (Jr 40, 1) y allá vuelve su sombra a llorar a los hijos de los deportados y caídos de Israel. Pero el Señor le enjuga las lágrimas prometiéndole que sus criaturas volverán del destierro (ver Mt 2, 17-18).

El hijo Efraím, "novillo indómito" (v. 18), pero ahora "novilla domesticada" (Os 10, 11) por la desolación del destierro, regresa arrepentido y corregido. Y ciertamente que las entrañas maternales de Dios se conmueven una vez más por él (v. 20). La historia del regreso y de la amorosa espera de un padre no conoce tiempos ni formas: es la constante de la historia de la salvación. Siempre que el hombre pronuncie la decisión que elimina un pasado de mal. "Golpearse el pecho" (lit. el muslo: v. 19) es expresión antiquísima y universal de arrepentimiento, recordada también en la *Iliada* (16, 125), la *Odisea* (13, 198) y Dante (*Infierno* 24, 9: "el villano... se golpeó el muslo").

El verso 20 comienza un conmovedor soliloquio divino que prosigue en el poema siguiente.

Noveno poema: 31, 21-22

Coloca mojones,
planta señales,
fíjate bien en la calzada

por donde caminas;
vuelve, doncella de Israel,
vuelve a tus ciudades,
¿hasta cuándo estarás indecisa,
muchacha esquiva?,
que el Señor crea algo nuevo en el país
y la hembra abrazará al varón (31, 21-22).

Mojones, señales, topografía de caminos, habían marcado las etapas amargas del viaje hacia el destierro; ahora son la señal del regreso feliz a la patria, la tierra de Israel. No hay que extraviarse por caminos secundarios, vagando como rebaño disperso (Is 53, 6). El Señor está preparando algo inaudito para la "doncella de Israel": "la hembra abrazará al varón" (v. 22). La expresión, oscura en hebreo, utilizada luego por cierta teología mariana, debe entenderse quizá en la lógica del esquema nupcial. Será ahora Israel, la mujer infiel, quien "abrazaría" con premura a su esposo, Yahvé, en un nuevo idilio de amor. No será ya el Señor quien tenga que tomar siempre la iniciativa, sino que será Israel quien busque espontáneamente a su esposo. Este sorprendente cambio de papeles lo expresan otros con otra versión del confuso texto original: "la mujer (Israel) de maldecida se volverá señora" en la liberación del destierro.

Décimo poema: 31, 31-34

Miren que llegan días
—oráculo del Señor—
en que haré una alianza nueva
con Israel y con Judá:
no será como la alianza
que hice con sus padres
cuando los tomé de la mano
para sacarlos de Egipto;
la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve
—oráculo del Señor—;
así será la alianza que haré con Israel
en aquel tiempo futuro —oráculo del Señor—;
Pondré mi Ley en su pecho,
la escribiré en su corazón,
yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo;
ya no tendrán
que enseñarse unos a otros, mutuamente, diciendo:
"Tienes que conocer al Señor",
porque todos, grandes y pequeños, me conocerán
—oráculo del Señor—,
pues yo perdono sus culpas
y olvido sus pecados (31, 31-34).

Tras una larga sección en prosa sobre el tema de la restauración (vv. 23-30), Jeremías propone con audacia la superación del antiguo pacto sinaítico por una *nueva alianza* con el Señor. Raíz de todos los movimientos espirituales, esta página es sin lugar a dudas uno de los puntos culminantes del Antiguo Testamento. Cristo mismo en la última Cena la recuperará ("Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre: Lc 22, 19-20; 1Co 11,23-25); la solemne homilía que es la carta a los Hebreos la citará en su totalidad (Hb 8, 8-12) y Pablo mismo gusta de recordarla a los cristianos de Corinto (2Co 3, 3-6).

La acentuación recae toda sobre el adjetivo "nueva": en efecto, a la alianza Dios-hombre de porte casi bélico del Sinaí la reemplazan ahora relaciones basadas radicalmente en el "corazón", es decir, en la interioridad. En lugar de las tablas de piedra se hallan ahora las tablas de carne del corazón humano transformado, en lugar de la imposición casi externa (v. 34) viene ahora el "conocimiento" interior (Jr 5, 5; 4, 22; 8, 7; 24, 6-7), formado de adhesión de la voluntad, de la inteligencia, de los afectos y de la acción, a la Ley, se sobrepone la Gracia, al pecado sucede el perdón, al temor la comunión íntima que crea una profunda adaptación entre persona conocedora y conocida. A la sicología del amor nupcial (Oseas) sigue ahora la transformación total de nuestro ser, invadido por Dios (1Co 15, 28).

Undécimo poema: 31, 35-37

Así dice el Señor
que establece el sol para iluminar el día,
el ciclo de la luna y las estrellas
para iluminar la noche,
que agita el mar y mugen sus olas
—su título es el Señor de los ejércitos—:
Cuando fallen estas leyes que yo he dado
—oráculo del Señor—
la estirpe de Israel
ya no será más el pueblo mío.
Así dice el Señor:
si puede medirse el cielo en lo alto,
o escrutarse en lo profundo
el cimiento de la tierra,
yo rechazaré a la estirpe entera de Israel,
por todo lo que hizo
—oráculo del Señor— (31, 35-37).

La salvación de Israel será estable y perpetua. Tiempo (sol y luna) y espacio (cielos y cimientos de la tierra) en su continuidad e inconmensu-

rabilidad respectivas son el término de confrontación del carácter definitivo de la redención.

El oráculo va seguido de un pasaje posterior en prosa dedicada a la reconstrucción de Jerusalén.

Jeremías y su libro

El libro de Jeremías es el único libro del Antiguo Testamento que ofrece datos, aunque parciales sobre su primera y segunda ediciones. En el capítulo 36, se dice que en 605-604 "Baruc escribió en un rollo, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor le había dicho" (36, 4). El rollo fue leído al rey Joaquim que lo quemó pasaje a pasaje entre burlas (36, 21-23). Pero el profeta no se desanimó y Baruc "volvió a escribir, al dictado de Jeremías, todas las palabras del libro que había quemado Joaquim, rey de Judá. Y se añadieron otras muchas palabras semejantes" (36, 32). Naturalmente esta primera masa de materiales fue integrada con los oráculos pronunciados bajo el reino siguiente de Sedecías y con las narraciones de los acontecimientos posteriores a la caída de Jerusalén.

El plan actual del libro según el texto hebreo —la versión griega de los Setenta es notablemente diferente y le falta toda una octava parte de la totalidad del texto— puede sintetizarse así:

1, 1-25, 14:	*Oráculos para Jerusalén y Judá*
25, 15-38; 46-51:	*Oráculos para las naciones*
26-35:	*Oráculos felices para Israel y Judá*
36-45:	*Narraciones de Baruc*

En este complejo redaccional convergen varias manos y varias voces. Ante todo *Jeremías* mismo que gusta de expresarse en poesía con oráculos cortos y vigorosos, pero que utiliza también la narración autobiográfica y el poema más amplio (las "confesiones").

Viene en seguida el fiel secretario *Baruc* (36, 26.32) que con el profeta asistirá al fin de Jerusalén y lo acompañará en la triste retirada a Egipto (43, 6). Le debemos los relatos biográficos normalmente enmarcados histórica y cronológicamente. La lista de esas memorias del escriba Baruc es, en orden cronológico la siguiente: c. 26 (el templo);

19-20, 6 (la flagelación); 36 (el rollo); 45 (oráculo para Baruc); 28 (Ananías); 29 (carta de Jeremías); 51, 59-63 (Serayas, hermano de Baruc, y oráculo lanzado al Eufrates); 34, 1-7 (sitio de Jerusalén); 37-44 (sitio, caída de Jerusalén, ocupación babilónica, asesinato del gobernador Godolías, nombrado por Nabucodonosor, huida de los conjurados a Egipto a quienes, obligado se unió también Jeremías que lanza un postrer mensaje de juicio).

Por último, diez discursos de Jeremías deben atribuirse al estilo de la *escuela deuteronómica* que había encontrado en el profeta un apoyo calificado. El tono es al momento reconocible por su monotonía y retórica. Incluso el esquema temático es bastante constante: amonestación de exordio ("Escuchen la palabra del Señor"), el pecado ("Ustedes no han escuchado"), el castigo ("Jerusalén es destruida"). Se trata a menudo de ampliaciones de algún dicho o texto de Jeremías, obra de predicadores (ver cc. 7; 11; 18; 21; 25; 34, 8ss; 35).

El resultado de la profecía de Jeremías parece ser un fracaso clamoroso: el ocaso de su actividad es tan catastrófico que culmina en la oscuridad y en una tierra odiada. Pero esta muerte revelará una fecundidad que se dilatará a través de la historia de la humanidad. No sólo porque se atribuirán a Jeremías otras obras posteriores como las Lamentaciones y la Carta de Jeremías, no sólo porque relatos y leyendas del judaísmo posterior lo volverán a presentar como figura ejemplar (2M 2, 1-8), sino sobre todo porque su persona y mensaje se convierten en anuncio del Mesías. Como Jesús en Nazaret (Lc 4, 29) es contestado y rechazado por sus conciudadanos (Jr 11, 18), su delicadeza (1, 6) lo acerca al Jesús de Lucas y a la enseñanza de Mt 5, 39. Como Jesús (Mt 23) ataca el poder religioso (26, 8), el templo (7, 11; 21, 13); célibe como Cristo (16, 1), ama a los sencillos y puros, representantes entonces del grupo pietista de los recabitas (c. 35), semejantes a los nazireos y a sus sucesores, los esenios. Flagelado (20, 2), es llevado como cordero (11, 19) a la Pasión y la tradición popular ha identificado el lugar de su detención en la cisterna fangosa (37, 16) en la cárcel de Caifás (Jn 18, 24). Su lamentación sobre Jerusalén (32, 28) se acerca al llanto de Jesús sobre la ciudad amada (Mt 23, 37) y la Nueva Alianza que él anunció (31, 32) fue estipulada en la sangre de Cristo (Lc 22, 20). Jeremías es también el compañero de viaje de todos los que, caminando en la oscuridad de la prueba, de la crisis y del sufrimiento, saben hallar el valor de seguir luchando y combatiendo siempre.

BIBLIOGRAFIA

G. BOGGIO, *Geremia*, Queriniana, Brescia s.a.

U. DEVESCOVI, *Annotazioni sulla dottrina di Geremia circa la nuova alleanza*, en "Rivista Biblica" 8 (1960), 108-128.

— *La vocazione di Geremia alla missione profetica*, Gribaudi, Torino 1971.

N. FÜGLISTER, *Geremia*, in J. Schreiner ed., *Introduzione all'Antico Testamento*, Paoline, Roma 1982[2], pp. 310-337.

C. GHIDELLI, *Storia e profezia nel profeta Geremia*, en "Parole di Vita", 18 (1973), 5-13.

G. HÉLÉWA, *Un 'esperienza del dolore, il profeta Geremia*, en "Rivista di Vita spirituale" 22 (1968), 163-196.

L. LOMBARDI, *Geremia*, Paoline, Roma 1979.

A. MELLO, *Geremia*, Gribaudi, Torino 1981.

A. PENNA, *Geremia*, Marietti, Torino 1970[2].

— *Il messianismo nel libro di Geremia*, en AA. VV., *Il messianismo*, Paideia, Brescia 1966, pp. 135-178.

— *Le parti narrative di Isaia e Geremia*, en "Rivista biblica" 13 (1965), 321-346.

G. RAVASI, *"Mi ricordo del tuo amore" (Ger 2, 2-3)*, en "Parola Spirito Vita" 11 (1985), 35-45.

— *Il segno profetico del celibato di Geremia*, en "Parola Spirito Vita" 12 (1985), 45-58.

P.P. SAYDON, *Il libro di Geremia. Struttura e composizione*, en "Rivista Biblica" 5 (1957), 141-162.

J. A. SOGGIN, *Geremia, la persona e il ministero*, en "Protestantesimo" 19 (1964), 78-84.

G. VITTONATTO, *Il Libro di Geremia*, LICE-Berruti, Torino 1955.

B. N. WAMBACO, *Teologia del libro di Geremia*, en "Rivista Biblica" 7 (1959), 126-131.

C. WESTERMANN, *Geremia, profeta a prezzo della vita*. Marietti, Torino 1971.

LAS LAMENTACIONES

La pregunta inicial "¿Cómo?" (en hebreo *'ekah*), que ha dado el título al volumen hebreo, nos introduce en un poema coral que remonta como un jadear doliente de toda la nación hebrea desterrada. Se trata de las *Lamentaciones* (en hebreo la elegía se llama *gînah* y tiene un característico ritmo quebrado de 3 + 2 acentos). La tradición las atribuyó a Jeremías (2Cro 35, 25), espectador de la ruina de Jerusalén, aunque probablemente son de autores desconocidos. La liturgia sinagogal las utiliza hoy todavía y la liturgia cristiana de Semana Santa se sigue sirviendo de ellas.

El llanto de Jerusalén en ruina y luto

Ese "¿Cómo?" inicial contiene el aturdido estupor de Israel frente al templo en ruinas: es casi la síntesis de la lamentación que los hebreos han elevado y siguen elevando al cielo ante el Muro de las Lamentaciones, esos célebres bloques de piedra de las bases del templo herodiano, última reliquia histórica de la realidad más amada y santa de Israel. "Hombres con las barbas rapadas, con las vestiduras rasgadas y con incisiones de luto en el cuerpo, trayendo ofrendas e incienso para ofrecer en el templo": la escena descrita por Jr 41, 5 (ver Za 7, 3-5; 8, 19) podría constituir el trasfondo ideal de las Lamentaciones y anticipar la solemnidad del Judaísmo tardío llamada del 9 Av, conmemoración de la trágica fecha de la ruina del templo de Jerusalén ante los ejércitos de Nabucodonosor (586 aC). Quizá también en una cornisa litúrgica deben colocarse las lamentaciones, incluso porque es sabido que hasta en la colección de los Salmos existen otras lamentaciones colectivas de todo Israel que llora el dramático destino de la nación (ver Sal 44; 60; 74; 79; 80; 85; 123; 129; 137).

Cinco son las súplicas contenidas en este librito y su intensidad no resulta congelada ni por la erudición que ostentan en más de un punto ni

por el esquema bastante rígido que han adoptado las cuatro primeras. Se trata del llamado técnicamente el "acróstico alfabético": las estrofas de cada una de las lamentaciones comienzan con palabras que empiezan por las diferentes letras del alfabeto hebreo en orden progresivo. La quinta lamentación, no obstante seguir este modelo estilístico que tenía probablemente funciones prácticas mnemotécnicas y no mágicas como pensaban algunos, se compone de 22 versos, tantos cuantas son las letras del alfabeto hebreo. La calidad de estos poemas de dolor comunitario no es en todo homogénea. Los capítulos 1, 2 y 4 son verdaderos y auténticos cantos fúnebres nacionales; el capítulo 3 es una lamentación individual; el 5, en cambio, es una lamentación colectiva. Queremos ahora trazar en forma esencial el movimiento de cada una de estas páginas que, entre otras cosas, han inspirado también dos importantes partituras musicales de nuestro siglo (fuera de las del pasado). En 1949, L. Bernstein publicaba la *Jeremiah Symphony* para medio soprano y orquesta; mientras que en 1958 I. Stravinsky daba a una de sus composiciones para coro y orquesta el título *Threni*, término con el cual la versión griega de los Setenta y la Vulgata denominan a las Lamentaciones.

Cinco grandes lamentos

La *primera lamentación* (c. 1) en la cual nos detendremos más en particular, es una conmovedora representación poética de la desolación de la ciudad de Dios, medida por un estribillo repetido en cinco ocasiones: "No hay quién la consuele" (vv. 2.9.16.17.21). La impresión global es monocorde: casi parece escucharse una lamentación oriental uniforme cuyos círculos sonoros se cierran siempre sobre sí mismos. Pero si se observa el texto en profundidad, se descubre un desarrollo sicológico y dramático. Inicialmente el protagonista es el profeta mismo que habla de Jerusalén en tercera persona (vv. 1-11) meditando desde fuera su trágico destino. En cambio, en la segunda parte, la ciudad misma de Sión, personificada, eleva su lamentación pintando su dolor con una paleta de intensísimos colores entre los cuales descuella la figura del Señor como juez (vv. 12-22).

Si queremos seguir el poemita en forma más directa, nos damos cuenta de que la escena se abre sobre Sión representada como una viuda desconsolada que evoca su alegría y esplendor pasados: todo se concentra en ese "¿cómo?" atónito e incrédulo (Jr 48, 17; Is 14, 4; Ez 26, 17). La explicación teológica de esa melancolía se la formula con lenguaje de Oseas (c. 2), de Jeremías (22, 20-22; 30, 14) y de Ezequiel (16; 20; 23) y se la busca en el pecado de idolatría perpetrado por Israel en la adhesión a los cultos de la fertilidad. En este punto se presenta fotográficamente a Jerusalén desde ángulos diferentes, que revelan todos ellos escenas

angustiosas. De una parte, el hebreo errante bajo cielos y entre naciones desconocidos (v. 3); de otra, las calles de Sión no animadas ya por voces y cantos (v. 4); y de otra, aparecen los enemigos triunfantes que alinean las filas de los deportados, los "hijos" de la viuda Jerusalén (v. 5) y que saquean y violan el templo, y al otro lado la antigua clase dirigente hebrea que huye perseguida como en una escena de caza, mientras que los pobres buscan desesperadamente en los montones de ruinas un trozo de pan (vv. 6.10-11). De esta masa de ruinas y calamidades se alza una voz: es Jerusalén misma, desnuda e impura, que llora su desgracia.

Estamos ya en la segunda parte de la lamentación. Sión personificada pinta el "día del Señor", el "dies irae" en el que Dios apareció como juez. No son los babilonios los que incendian y matan: es el Señor mismo el que condena el pecado de idolatría de Judá: El "es justo, porque me rebelé contra su palabra" (v. 18). El Señor es como el vendimiador que pisa la uva haciéndole salir el mosto rojo como la sangre: El nos ha trillado. Encontrando el valor de la conversión, Israel verá despuntar un nuevo "día del Señor" que será sólo salvación y liberación (v. 22). Esta primera lamentación, como es claro, concentra en sí todos los temas teológicos, que sustancialmente sostienen también a las demás, que presentaremos ahora brevemente.

La *segunda lamentación* (c. 2) gira en torno al amargo descubrimiento del Señor como enemigo de su pueblo. El Señor mismo ha destruido a Sión (vv. 1-9). ¿Por qué y cómo lo ha hecho? A esta pregunta responden los versos 10-17 con una explicación general (vv. 10-12) y otra dirigida directamente a Sión (vv. 13-16). Sí, "el Señor ha realizado su designio, ha cumplido la palabra que había pronunciado hace tiempo: ha destruido sin compasión; ha exaltado el poder del adversario, ha dado al enemigo el gozo de la victoria" (v. 17). La iniquidad de Judá ha sido la causa del juicio divino y el pueblo babilónico el instrumento de su ira. El poema termina en una súplica imploratoria dirigida a la misericordia divina (vv. 18-22).

La *tercera lamentación* (c. 3) es, en cambio, personal y no nacional, y se asemeja a muchos salmos recogidos en el Salterio como súplicas individuales. Es la composición más autónoma del librito de las Lamentaciones y recoge una llamada a la fe, a la paciencia, a la penitencia y a la conversión (vv. 1-41) que al final se transforma progresivamente en la oración comunitaria que se expresa a través de la voz de un solista que invoca la intervención liberadora del Señor (vv. 42-66).

La *cuarta lamentación* (c. 4) es una elegía personal dominada por una larga y patética narración poética, que hace un sobreviviente del asedio y caída de Jerusalén (vv. 1-20): el destino de las diferentes clases de ciudadanos, la caída de la ciudad, la huida, la captura del rey quedan descritos con la emoción y viveza de un testigo ocular. Una imprecación contra Edom, enemigo tradicional de Israel, que obvia-

mente aprovechó de la ruina de Judá (ver Sal 137), y una bendición para Sión concluyen el poema (vv. 21-22).

Por último la llamada "Oración de Jeremías", la *quinta lamentación* (c. 5). Definida así por la traducción latina de la Vulgata, el texto es una súplica comunitaria genérica destinada a una no mejor especificada calamidad nacional. La parte preponderante de la plegaria está reservada a la evocación de la situación de sufrimiento en que se halla inmerso el pueblo hebreo. En el verso séptimo se describe la causa de tragedia tan pesada según la teoría de la responsabilidad comunitaria en el pecado: "Nuestros padres pecaron, y ya no viven, y nosotros cargamos con sus culpas". Pero un rayo de luz se perfila en el horizonte de esta oración y, por lo mismo, de todo el librito de las lamentaciones: "Señor, tráenos hacia ti para que volvamos, renueva los tiempos pasados, ¿o es que ya nos has rechazado, que tu cólera no tiene medida?" (vv. 21-22).

Delito, castigo, perdón

La breve lectura de los cinco textos que constituyen las Lamentaciones nos ha ofrecido el núcleo teológico que las sostiene. Brota de ellas un fuerte sentido del pecado, personal, nacional, generacional. El pecado es una ruptura consciente de la alianza con el Señor y arrastra consigo una serie de reacciones en cadena. Estamos en presencia de la célebre "teoría de la retribución", una verdadera y auténtica "tecnología moral" para la cual el binomio negativo pecado-castigo y el positivo justicia-premio, verificables ya en el ámbito terrestre, son el eje en torno al cual se desgrana la historia. Con este instrumento interpretativo, el judaísmo postexílico intenta interpretar y justificar la tragedia del 586 aC. Como lo testificará la protesta de Job, muy a menudo el misterio del mal desborda de esta rígida mecánica construida sobre la cadena dostojevskiana "crimen-castigo". Hemos visto que esta perplejidad, —o por lo menos una corrección a la óptica retributiva— surge ya en la teología de las Lamentaciones. En especial, la última lamentación (pero en forma implícita también las otras) rompe la rígida cadena de la retribución e introduce un tercer anillo: crimen-castigo-*perdón*. En el horizonte aparece la esperanza, aparece la certeza de la misericordia divina. Precisamente como lo había intuido Isaías: "Aunque sus pecados sean como púrpura, blanquearán como nieve; aunque sean rojos como escarlata, quedarán como lana" (Is 1, 18). Y, en efecto, a la pregunta angustiosa de las Lamentaciones: "¿No hay quién consuele?", responderá el Segundo Isaías: "Consuelen, consuelen a mi pueblo —dice el Señor— grítenle que se ha cumplido su servicio y está pagado su crimen" (Is 40, 1-2). Así, pues, un gran realismo que ignora ilusiones y autodefensas cómodas pero también una firme esperanza en la primacía de la gracia divina y de la esperanza.

BIBLIOGRAFIA

G. BUCCELLATI, *Gli Israeliti di Palestina al tempo dell'esilio*, en "Bibbia e Oriente" 2 (1960), 199-209.
D. COLOMBO, *lamentazioni*, Edizioni Paoline, Roma 1977.

EZEQUIEL

El libro de este profeta "fuerte", como dice la etimología de su nombre ("Dios da fortaleza"), es quizá el más difícil entre los escritos proféticos, obliga a asediar el texto pacientemente para conquistarlo con repetidos asaltos. En él se compenetran evasión surreal y concreción histórica, conoce los gestos visionarios y los éxtasis fantasmagóricos pero sabe también compartir la vida de dolor de los deportados, convirtiéndose, él de familia sacerdotal, como en el "párroco" de los emigrantes hebreos a Babilonia. Poeta barroco y de exuberante fantasía, posee no obstante una sólida teología, capaz de convertirlo en el padre del judaísmo posterior. Llamado a su misión en un escenario casi apocalíptico (c. 1), posee sin embargo el significado exacto de los términos de su oficio profético. Dotado de una imaginación poderosa y libre, es sin embargo capaz de escribir trozos con la sutileza de un jurista y el rigor de un estudioso, en forma tal que puede ser catalogado entre los iniciadores de la precisa y calificada *tradición sacerdotal* (ver el Levítico y la "corriente sacerdotal" del Pentateuco).

Una implacable dureza acompaña la primera fase de su vocación rodeada de comportamientos tan extraños que rasan en la patología (3, 15.26; 4, 4-6; 24, 27; 33, 22). Pero en la segunda parte de su ministerio sabe experimentar también el gozo, la esperanza y la luz.

Efectivamente, su misión conoce una línea divisoria neta en el año de la destrucción de Jerusalén (586). Hasta ese momento se había desarrollado la parte negativa de su predicación, orientada a eliminar falsas ilusiones y anunciar la ruina total de la nación hebrea.

Las vicisitudes de Ezequiel habían comenzado en 597, cuando Nabucodonosor, tras someter el reino de Judá e imponerle un soberano en la persona de Sedecías, deportaba por primera vez a Babilonia a "todos los ricos —siete mil deportados—, los herreros y cerrajeros —mil deportados—, todos aptos para la guerra" (2R 24, 16). Entre estos se hallaba también el sacerdote Ezequiel. En "el año quinto de la deporta-

ción" (Ez 1, 2), mientras el profeta se hallaba en el pueblo de prófugos de Tel-Aviv ("Collado de la espiga o de la primavera", cuando el nombre original era Tel Abubi, "collado del diluvio"), en la llanura entre el Tigris y el Eufrates, a lo largo del canal Quebar, una visión majestuosa (c. 1) encaminaba a este hombre a su primera predicación que culminaría en 586. En ese año, tras conocer la ruina de Jerusalén, este profeta que hablaba no sólo con la boca sino también con el cuerpo, experimenta el silencio de Dios que lo vuelve mudo y paralítico.

A esta primera fase pertenecen fundamentalmente dos bloques de sus oráculos: los capítulos 1-3 —introducción y vocación— y 4-24 —oráculos sobre el fin de Jerusalén—. Empecemos a estudiar este primero y duro mensaje.

El primer mensaje de Ezequiel

La misión profética (2, 3; 3, 11)

Después de la clamorosa vocación del capítulo 1, que tiene en el 10 un paralelo igualmente saturado de elementos tomados del arte y de la religión babilónicos (los querubines, por ejemplo), esta unidad literaria ofrece una meditación sobre lo dramático de la misión profética destinada a un mundo incomprensivo y hostil. Así el profeta es "mártir" en el doble sentido de "testigo" y de "hombre inmolado".

Todas las secciones de este pasaje están separadas por una expresión cara a Ezequiel, el vocativo "hijo de Adán" (="hombre") que Dn 7 utilizará como término técnico para el Mesías.

EL ANUNCIO DE LA MISION

Se articula en dos fases.

> Me decía:
> —Hijo de Adán, yo te envío a Israel, pueblo rebelde: se rebelaron contra mí ellos y sus padres, se sublevaron contra mí hasta el día de hoy. A hijos duros de rostro y de corazón empedernido te envío. Les dirás: "Esto dice el Señor", te escuchen o no te escuchen, pues son casa rebelde, y sabrán que hay un profeta en Israel (2, 3-5).

Israel es un pueblo desde siempre obstinado y pecador (c. 20), "una casa rebelde", pero, "te escuchen o no te escuchen", no podrán ignorar la voz del profeta. Estos temas serán recalcados casi con las mismas palabras en los versos 7.8 y en 3, 9.11. La insistencia sobre la "palabra" es significativa: 2, 4.6; 3, 4.11.

> Y tú, hijo de Adán, no les tengas miedo, no tengas miedo a lo que digan, aun cuando te rodeen espinas y te sientes encima de alacranes. No tengas miedo a lo que digan ni te acobardes entre ellos, pues son casa rebelde. Les dirás mis palabras, te escuchen o no te escuchen, pues son casa rebelde (3, 6-7).

Introducida siempre por la expresión "hijo del hombre", se presenta ahora la absoluta firmeza del profeta que, no obstante verse rodeado de escorpiones, de "cardos y espinas" que lo hieren, "no teme" (v. 6 y 3, 9) y conserva el "rostro duro como pedernal" (Is 50, 7; ver 3, 8).

LA CONSAGRACION PROFETICA

> Y tú, hijo de Adán, oye lo que te digo: ¡No seas rebelde, como la casa rebelde! Abre la boca y come lo que te doy. Vi entonces una mano extendida hacia mí, con un rollo. Lo desenrolló ante mí: estaba escrito en el anverso y en el reverso: tenía escritas elegías, lamentos y ayes (2, 8-9).

Se invita al profeta a alimentarse simbólicamente del libro de la lamentación, es decir, del primer mensaje que su boca anunciará durante siete años.

> Me dijo:
> —Hijo de Adán, come lo que tienes ahí; cómete este rollo y vete a hablar a la casa de Israel.
> Abrí la boca y me dio a comer el rollo, diciéndome:
> —Hijo de Adán, alimenta tu vientre y sacia tus entrañas con este rollo que te doy. Lo comí y me supo en la boca dulce como la miel (3, 1-3).

Siendo palabra de Dios, el libro penetra hasta convertirse en carne de la misma carne del profeta: no es sólo ingestión, sino verdadera digestión como lo dice la vigorosa imagen del vientre (v. 3). Para el creyente la dulzura de la palabra divina es una experiencia fácil: "Los juicios del Señor son más dulces que la miel de un panal que destila" (Sal 19, 11); "qué dulce al paladar tu promesa: más que miel en la boca" (Sal 119, 103). No desaparece, sin embargo, el sabor amargo, como lo enseña un admirador de Ezequiel, el autor del Apocalipsis: "Cogí el librito de mano del ángel y me lo comí; en la boca me sabía dulce como miel, pero cuando me lo tragué sentí una amargura en las entrañas" (Ap 10, 10).

LA MISION PROFETICA

Es la realización del anuncio antes descrito (2, 3-7).

Y me dijo:

—Hijo de Adán, anda, vete a la casa de Israel y diles mis palabras, pues no se te envía a un pueblo de idioma extraño y de lenguas extranjeras que no comprendes. Por cierto, que si a estos te enviara te harían caso; en cambio, la casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí. Pues toda la casa de Israel son tercos de cabeza y duros de corazón. Mira, hago tu rostro tan duro como el de ellos y tu cabeza terca como la de ellos; como el diamante, más dura que el pedernal hago tu cabeza. No les tengas miedo ni te acobardes ante ellos, aunque sean casa rebelde (3, 4-9).

No se envía a Ezequiel a un pueblo de lengua bárbara, como podía serlo el babilónico o las diferentes nacionalidades deportadas que habían construido una verdadera "Babel" de lenguas, sino a un pueblo que oirá la voz del profeta comprendiéndola, pero no la escuchará aceptándola. Los vv. 7-8 ofrecen una clara presentación de la división interior del profeta que es hombre pero también amigo íntimo de Dios. La oposición de los pronombres es habilidosa: "hacer*te* caso... hacer*me* caso"; "hago *tu* rostro... como el de *ellos*". La dureza de la obstinación en el pueblo se convierte en inflexible confianza de parte del mensajero: (ver Jr 17, 1; Za 7, 12). La sicología de Ezequiel no es fría ni árida, dada su capacidad de amar y de llorar (11, 13; 24, 16), pero el empeño misionero obliga a "insistir a tiempo y a destiempo, usando la prueba, el reproche y la exhortación" (2Tm 4, 2), e incluso a ser combatidos y criticados.

Y me dijo:

—Hijo de Adán, todas las palabras que yo te diga escúchalas atentamente y apréndelas de memoria. Anda, vete a los deportados, a tus compatriotas, y diles 'esto dice el Señor', te escuchen o no te escuchen (3, 10-11).

La sanción definitiva de la misión lanza al profeta a su campo de trabajo representado por los hebreos deportados, sin excluir a "tus compatriotas" aún residentes en Palestina.

En 3, 12-15 se describe la reacción a esta experiencia traumática de la investidura divina: al volver a Tel-Aviv, su lugar de deportación, el profeta queda como Esdras (9, 3-4) "siete días abatido" (v. 15), mientras, como en torno a Job (2, 13) se le acercan aterrados los amigos compatriotas.

La tragedia de Jerusalén

El comienzo (capítulos 4-5) y el final (c. 24) del primer anuncio profético de Ezequiel están totalmente dedicados al acontecimiento catastrófico que cambiará su misión y toda la historia de Israel, el fin de Jerusalén (586 aC) bajo el ataque de los ejércitos babilónicos.

"La Gloria del Señor", presente como una estatua levantada en la llanura desierta de Babilonia (3, 23), está una vez más (ver 3, 13; 8, 4; 9, 3; 10, 1) a la base de la revelación profética que ahora se hace concreta en una acción simbólica.

Ya en Isaías y en Jeremías el recurso a gestos para expresar el mensaje había sido un recurso no extraño a su misión. En Ezequiel se convierte en una técnica frecuentísima, usada con toda la riqueza de su mundo fantástico hasta convertirse en un actor que comunica su drama con intensidad. El Señor mismo le dice: "Hago de ti una señal para la casa de Israel" (12, 6) y él declara: "Soy señal para ustedes" (12, 11).

Las acciones simbólicas de Ezequiel se han convertido, en la descripción que el profeta hace de ellas, en páginas de antología: 3, 1-3 (alimentarse con el rollo de las profecías); 3, 24-27 (la parálisis); 4-5; 12, 1-12 (el emigrante); 12, 17-20 (la comida de la desolación); 21, 11-12 (el llanto); 21, 23-29 (la encrucijada); 24; 37, 15-28 (las varas con inscripciones).

El gesto simbólico tiene su origen en el realismo primitivo con que la cultura oriental lee el mundo, sus relaciones y fuerzas externas. Como la palabra que se hace eficaz una vez pronunciada (piénsese en la bendición de Isaac en Gn 27), así también la acción simbólica es representativa e imitativa del acontecimiento que debe suceder y que en ella se anticipa y hace presente. La relación imagen-realidad para nosotros occidentales es de vinculación solamente mental, para los orientales es casi de identidad: la imagen encarna la realidad, la estatua encarna la persona. Por tanto, el profeta a través de la acción simbólica pone ya en acto como en miniatura el acontecimiento que Dios va a realizar. La acción se realiza ahora con gestos solemnes, rituales, no suscita en los espectadores ni burla ni estupor, aunque sea hiriente o absurda (1R 11; Is 20; Jr 28 y Ezequiel siempre o casi siempre). No es importante tampoco la publicidad de la acción que puede realizarse sin espectadores (Jr 51, 59-64: "donde nadie pueda oír"; Jr 10, 10-11, pocos testigos), lo decisivo es el "opus operatum", es decir, la fuerza casi sacramental del gesto en sí mismo.

No tiene por tanto una función accesoria y propedéutica respecto de las palabras, no va destinada a ilustrar didácticamente un oráculo verbal en forma de atribuirle mayor fuerza incisiva. Más aún, a veces son las palabras las que deben interpretar la acción simbólica realizada. Se trata de dos sendas paralelas y autónomas, palabra y acción, para ofrecer un mensaje. Y para una y otra la verificación de la autenticidad se hallará en la realización en el ámbito de la historia. Son signos eficaces que revelan la voluntad y la acción de Dios en la historia.

Los capítulos 4-5 escenifican las tres fases del asedio de Jerusalén, los preparativos, el hambre y la expugnación. A ellas se añaden algunas inserciones pertenecientes a otros contextos y una explicación de la acción simbólica misma.

Los preparativos del asedio (4, 1-3)

> Y tú, hijo de Adán, coge un adobe,
> póntelo delante y graba en él una ciudad,
> ponle cerco, construye torres de asalto contra ella,
> pon tropas contra ella y emplaza arietes a su alrededor.
> Y tú coge una sartén de hierro
> y ponla como valladar de hierro entre ti y la ciudad;
> dirige contra ella tu rostro;
> quedará sitiada y le apretarás el cerco.
> Es una señal para la casa de Israel (4, 1-3).

El profeta graba un grafito topográfico en un adobe seco, material de construcción usado en Babilonia (Gn 11) y descubierto también en las excavaciones arqueológicas. Los espectadores hebreos piensan al comienzo que se trata de Babilonia, la tirana odiada, pero el profeta explica por el contrario en 5, 5: "Se trata de Jerusalén". Se representa cuidadosamente la táctica militar del asedio: torres de madera, terraplenes para el ataque de los muros, campamentos militares colocados como una especie de cordón de seguridad para cercar con puestos de bloqueo las vías de comunicación, los arietes, máquina bélica perfeccionada por los babilonios. La mirada del profeta y la sartén como muro de hierro representan la dureza implacable de los asaltantes y su férrea determinación de espugnar el objetivo.

El hambre de los asediados (4, 9-17)

> Y tú, coge trigo y cebada, alubias y lentejas, mijo y escanda:
> échalo todo en una vasija y con ello hazte de comer.
> Eso comerás trescientos noventa días,
> todos los días que estés acostado de lado.
> Comerás tasado tu alimento:
> una ración diaria de ocho onzas,
> a una hora fija la comerás.
> Beberás el agua medida:
> la tercera parte de una cantarilla,
> a una hora fija la beberás (4, 9-11).

Después de una inserción que se debe unir al c. 24, la escena pasa al interior de la ciudad sitiada. La clasificación de los seis cereales evoca el racionamiento de pan (cfr Jr 37, 21: 200 gramos al día); también el agua se reduce a un solo litro por cabeza (cfr Jr 38, 6).

Los versos 12-17 desarrollan otra acción simbólica que se debe atribuir a otro contexto (el verso 13 habla de la diáspora de Israel entre los paganos). El pan cocido con estiércol es impuro según Dt 23, 13-14; el comerlo es símbolo de destierro entre los paganos impuros y, por tanto de contaminación de la impureza ritual y legal de Israel. Se entrevé en la exclamación escandalizada del verso 14 ("¡Ay, Señor! Mira que yo nunca me he contaminado"); el alma "sacerdotal" del profeta, semejante a la de Pedro durante la visión del mantel referente al centurión Cornelio (Hch 10, 14-15). Ezequiel, fiel seguidor de las leyes de pureza, no llegaría jamás a comer alimentos impuros, cadáveres de animales, carne de desecho (v. 14). En el actual contexto el símbolo de impureza se transforma en señal de miseria y carestía.

La expugnación (5, 1-4a)

Y tú, hijo de Adán, coge una cuchilla afilada,
coge una navaja barbera
y pásatela por la cabeza y la barba.
Después coge una balanza y haz porciones.
Un tercio lo quemarás en la lumbre en medio de la ciudad
(cuando termine el asedio),
un tercio lo sacudirás con la espada
(en torno a la ciudad),
un tercio lo esparcirás al viento
(y los perseguiré con la espada).
Recogerás unos cuantos pelos
y los meterás en el orillo del manto;
de éstos apartarás algunos
y los echarás al fuego, y dejarás que se quemen (5, 1-4).

Afeitar cabellos y barba, como ya se indicó, es símbolo de oprobio y humillación (2S 10, 4; Is 7, 20). La división simbólica de los cabellos atribuye a los habitantes de Jerusalén tres destinos, un tercio morirá en el incendio de la ciudad, un tercio en la huida y el resto acabará disperso en la deportación. Unos pocos pelos, recogidos en el orillo del vestido, es decir, conservados con diligencia, indica que entre los escapados algunos serán protegidos por Dios en forma especial, mientras los demás perecerán también en la colosal destrucción de la nación hebrea (vv. 3-4).

> Dirás a la casa de Israel: Esto dice el Señor: Se trata de Jerusalén: la puse en el centro de los pueblos, rodeada de países, y se rebeló contra mis leyes y mandatos pecando más que otros pueblos, más que los países vecinos. Porque rechazaron mis mandatos y no siguieron mis leyes, por eso así dice el Señor: Porque fueron más rebeldes que los pueblos vecinos, porque no siguieron mis leyes ni cumplieron mis mandatos, ni obraron como es costumbre de los pueblos vecinos; por eso así dice el Señor: Aquí estoy contra ti para hacer justicia en ti a la vista de los pueblos. Por tus abominaciones, haré en ti cosas que jamás hice ni volveré a hacer. Por eso los padres se comerán a sus hijos en medio de ti, y los hijos se comerán a sus padres; haré justicia en ti, y a tus supervivientes los esparciré a todos los vientos. Por eso, ¡por mi vida! —oráculo del Señor—, por haber profanado mi santuario con tus ídolos y abominaciones, juro que te rechazaré, no me apiadaré de ti ni te perdonaré. Un tercio de los tuyos morirán de peste y el hambre los consumirá dentro de ti, un tercio caerá a espada alrededor de ti, y un tercio lo esparciré a todos los vientos y lo perseguiré con la espada desnuda. Agotaré mi ira contra ellos y desfogaré mi cólera hasta quedarme a gusto; y sabrán que yo, el Señor, hablé con pasión cuando agoté mi cólera contra ellos. Te haré escombro y escarnio para los pueblos vecinos, a la vista de los que pasen. Será escarnio y afrenta, escarmiento y espanto para los pueblos vecinos, cuando haga en ti justicia con ira y cólera, con castigos despiadados. Yo, el Señor, lo he dicho: Dispararé contra ustedes las flechas fatídicas del hambre, que acabarán con ustedes (para acabar con ustedes las dispararé). Les daré hambre con creces y les cortaré el sustento del pan. Mandaré contra ustedes hambre y fieras salvajes que les dejarán sin hijos; pasarán por ti peste y matanza y mandaré contra ti la espada, Yo, el Señor, lo he dicho (5, 5-17).

El símbolo se desvela en su significado de oráculo de juicio sobre Jerusalén, la acusación está formulada en los versos 5-7: la ciudad santa había sido poseída por Dios como el centro de atracción del universo y de la humanidad (38, 12), pero se ha transformado en una casa de rebelión, pisoteando su dignidad y llegando a ser peor que las demás naciones. Entonces llega la sentencia punitiva (vv. 8-15): "Se avecina desgracia tras desgracia. El fin llega, llega el fin..." (7, 6-7). El estilo retórico del predicador irrumpe con todo su ímpetu: canibalismo (locución terrificante de Lv 26, 29 y Jr 19, 9, convertida en realidad según 2R 6, 29), diáspora a los cuatro puntos cardinales, hambre, peste, fieras feroces y ruina total harán de la ciudad santa el modelo de la maldición (que te suceda como le aconteció a Jerusalén).

SE CUMPLE LA TRAGEDIA (c. 24).

El 5 de enero de 587 (v. 1; ver 2R 25, 1; Jr 52, 4) recibió Ezequiel un doble mensaje del Señor (vv. 1 y 15: "Me vino esta palabra del Señor..."), llega el fin de Jerusalén y de la primera fase de la actividad del profeta.

La parábola de cocinero (24, 3-10)

Propón una parábola a la casa rebelde,
diciéndoles: Esto dice el Señor:
Pon la olla, ponla, echa en ella agua;
echa en ella tajadas,
las mejores tajadas, pernil y espaldilla;
llénala de huesos escogidos.
Coge lo mejor del rebaño;
luego apila debajo la leña,
cuece las tajadas en la olla y hierve los huesos.
Por tanto, así dice el Señor:
¡Ay ciudad sanguinaria,
olla herrumbrosa que no se desherrumbra!
Vacíala tajada por tajada:
no le ha tocado la suerte.
Pues la sangre que en ella
se derramó la echó en roca pelada,
no la vertió en la tierra
para que el polvo la cubriera.
Para encolerizarme, para vengarme
he puesto en roca pelada la sangre que derramó:
así no será cubierta.
Por tanto así dice el Señor:
¡Ay ciudad sanguinaria!
Yo mismo agrando la pira,
arrimo más leña, enciendo la hoguera,
consumo la carne, saco el caldo
y los huesos se queman (24, 1-10).

"Parábola" (en hebreo *mashal*) es un término muy genérico que puede indicar un dicho breve (1S 10, 12; Jr 23, 28; Ez 11, 3; Lc 4, 23) o un enigma sapiencial (los Proverbios) o también una narración breve (Ez 17): la parábola del águila y de la copa del cedro; las parábolas evangélicas, o también una acción simbólica como aquí.

Como Isaías con el canto de la vendimia (Is 5) o como el libro de los Números con el canto del pozo (Nm 21, 17-18), también Ezequiel nos ofrece un canto de trabajo tomado de un banquete de fiesta cuya alegría, como en Is 5, se rompe al final. El núcleo de la parábola estaba ya

presente en 11, 3: "La ciudad es la olla y nosotros la tajada". Los espectadores escuchan curiosos este canto popular, hecho más precioso por la habilidad musical del profeta. De hecho "eres para ellos coplero de amoríos de bonita voz y buen tañedor" (33, 32).

Pero la interpretación (vv. 9-10), suprime todo color festivo: Jerusalén es una ciudad "sanguinaria" (7, 23; 22, 2-3), cargada de injusticias y violencias (11, 6). La sangre derramada injustamente, por la ley del talión, debía ser vengada (Gn 9, 5-6) porque "gritaba a Dios" (Gn 4, 10) y pedía venganza (Sal 9, 13). Para hacerla "callar" se la cubría con polvo (Jb 16, 18). La impiedad de la administración de justicia en Jerusalén era tal que dejaba la sangre sobre la desnuda roca, sin temer lo más mínimo la venganza divina (vv. 7-8).

Los habitantes son ahora condenados indiscriminadamente ("tajada a tajada": v. 6), a través del asedio, a la extinción como el fuego hace evaporar y echa a perder todo el contenido de la olla.

Continuación de la parábola (24, 11-14)

La coloco vacía sobre las brasas
para que el cobre se recaliente,
se ponga al rojo y se le derrita la roña,
se le consuma la herrumbre.
Por más que uno se canse,
ni al fuego se le desprende
su mucha herrumbre.
Por tu infame inmundicia, porque intenté limpiarte
y no quedaste limpia de tu inmundicia,
no volverás a ser limpiada
hasta que desfogue en ti mi cólera.
Yo, el Señor, lo digo, lo realizo y sucede,
no lo paso por alto, ni me apiado ni me arrepiento.
Según tu conducta y tus malas acciones te juzgaré
—oráculo del Señor— (24, 11-14).

La parábola se orienta ahora en una nueva dirección, ya preparada en el v. 6: pulir la olla con fuego es inútil porque roña y herrumbre han atacado el utensilio en forma de corroer totalmente el metal. No solo el contenido (primera parte de la parábola), es decir, los habitantes, sino también el continente, la ciudad, tendrá que ser totalmente eliminada. La explicación es clarísima (vv. 13-14). La "execrable inmundicia" de los delitos contra Dios en la idolatría es tal que requiere esta dolorosa, pero inapelable amputación.

La muerte de la esposa (24, 15-19)

Me vino esta palabra del Señor:
—Hijo de Adán,
voy a arrebatarte repentinamente
el encanto de tus ojos;
no llores ni hagas duelo ni derrames lágrimas;
laméntate en silencio como un muerto,
sin hacer duelo.
Líate el turbante y cálzate las sandalias;
no te emboces la cara ni comas el pan del duelo.
Por la mañana yo hablaba a la gente,
por la tarde se murió mi mujer
y a la mañana siguiente
hice lo que se me había mandado.
Entonces me dijo la gente:
¿quieres explicarnos
qué nos anuncia lo que estás haciendo? (24, 15-19).

Se le prohibe al profeta expresar toda la intensidad fúnebre que hubiera debido acompañar la desaparición de aquella que es "el encanto de sus ojos" (v. 16). El sentido de este comportamiento inhumano lo explican dos oráculos.

Explicación de la conducta de Ezequiel (24, 20-24)

Les respondí:
Me vino esta palabra del Señor:
Dile a la casa de Israel: Esto dice el Señor:
Mira, voy a profanar mi santuario,
su soberbio baluarte,
el encanto de sus ojos, el tesoro de sus almas.
Los hijos e hijas que dejaron caerán a espada.
Entonces harán lo que yo he hecho:
no se embozarán la cara
ni comerán el pan del duelo;
seguirán con el turbante en la cabeza
y las sandalias en los pies,
no llorarán ni harán duelo;
se consumirán por su culpa
y se lamentarán unos con otros.
Ezequiel les servirá de señal:
harán lo mismo que él ha hecho.
Y cuando suceda sabrán
que yo soy el Señor (24, 20-24).

En el verso 21 habla Dios, sigue la parábola de Ezéquiel (vv. 22-23), y concluye finalmente Dios. La destrucción de Jerusalén es un acontecimiento tan desconcertante que no deja siquiera fuerzas para dar exteriormente señales de luto.

El profeta mudo (24, 25-27)

Y tú, hijo de Adán,
el día que yo les arrebate su baluarte
su espléndida alegría,
el encanto de sus ojos, el ansia de su alma,
ese día se te presentará un evadido
para comunicarte la noticia.
Ese día se te abrirá la boca y podrás hablar,
y no volverás a quedar mudo.
Les servirás de señal
y sabrán que yo soy el Señor (24, 25-27).

En el libro de Ezequiel hay frecuentes menciones de un bloqueo oral y físico del profeta: 3, 23-26: el profeta atado con lazos por Dios; 4, 4-8: yacer trescientos noventa días sobre el lado izquierdo y 40 sobre el derecho en reparación del pecado de Israel bajo la monarquía y en el desierto, y "quedar amarrado con sogas"; 33, 21-22: mudez hasta que se le anuncia la caída de Jerusalén. Todos estos hechos constituyen los acontecimientos anteriores a nuestro pasaje y deben colocarse en el contexto del mismo. El tema dominante es siempre el anonadamiento total que los hebreos experimentaron cuando un evadido, testigo ocular, anunció a los deportados la destrucción de la ciudad santa.

La teología del juicio

"Hijo de Adán, te he puesto de atalaya en la casa de Israel" (3.16; ver 33, 1-6). El profeta es una voz que grita las advertencias de Dios; si callara, la responsabilidad de la ruina recaería sobre él, "pero si tú pones en guardia al malvado, y no se convierte de su maldad y de su mala conducta, entonces él morirá por su culpa" (3, 19; ver 33, 7-9).

En esta línea ofrece Ezequiel una visión original del juicio divino, redimensionando con audacia la teoría tradicional de la retribución (Ez 20, 5; Dt 5.9) e introduciendo el principio de la responsabilidad personal.

Me vino esta palabra del Señor:
—¿Por qué andan repitiendo
este refrán en la casa de Israel:

"los padres comieron agraces
y los hijos sufrieron la dentera"?
Por mi vida, les juro —oráculo del Señor—
que nadie volverá a repetir ese refrán en Israel.
Sépanlo: todas las vidas son mías;
lo mismo la vida del padre
es mía la vida del hijo;
el que peca es el que morirá (18, 1-4).

Es la declaración de principio, basada en la demolición de un proverbio popular, conocido también por Jeremías (31, 29-30). De la casuística que el profeta desarrolla en su demostración (ver también 33, 10-20), escojamos solo un ejemplo.

Si el malvado se convierte
de los pecados cometidos
y guarda mis preceptos y practica
el derecho y la justicia,
ciertamente vivirá y no morirá.
No se le tendrán en cuenta los delitos que cometió,
por la justicia que hizo vivirá.
¿Acaso quiero yo la muerte del malvado
—oráculo del Señor—
y no que se convierta de su conducta y que viva?
Si el justo se aparta de su justicia
y comete maldad,
imitando las abominaciones del malvado,
no se tendrá en cuenta la justicia que hizo:
por la iniquidad que perpetró
y por el pecado que cometió morirá.
Ustedes objetan:
No es justo el proceder del Señor.
Escuchen, casa de Israel:
¿Es injusto mi proceder?
¿No será el suyo el que es injusto?
Cuando el justo se aparta de su justicia,
comete la maldad y muere,
muere por la maldad que cometió.
Y cuando el malvado se convierte de la maldad que hizo
y practica el derecho y la justicia, él mismo salva su vida.
Si recapacita y se convierte de los delitos cometidos,
ciertamente vivirá y no morirá (18, 21-28).

Frente a la reconciliación comunitaria realizada en la liturgia del Día de Expiación, el Yom Kippur (Lv 16), Ezequiel añade la necesidad de la conversión personal que debe insertarse en el perdón colectivo. El tema se desarrolla en dos casos: "malvado-justo" (vv. 21-24) y

"justo-malvado" (vv. 26-28), interrumpidos por la objeción de quienes temen las exigencias de la nueva conversión o se han resignado al fatalismo (v. 25). La realidad personal y presente define al hombre; esto ciertamente no excluye que el influjo social y los actos del pasado tengan su relevancia y condicionen las decisiones del presente. Pero cualquier actitud de aceptación fatalística de una especie de moral hereditaria no está en la línea de la ética que es trabajo y compromiso personales (Seguir realizando su salvación escrupulosamente: Flp 2, 12).

La última palabra es siempre de confianza y está contenida en el verso 23, ampliamente comentado en la Biblia.

"Dios no hizo la muerte ni goza destruyendo a los vivientes" (Sb 1, 13). En efecto, "Dios no envió su Hijo al mundo para juzgar al mundo sino para que el mundo se salve por El" (Jn 3, 17). "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad" (1Tm 2, 4) y "no quiere que nadie perezca, quiere que todos tengan tiempo de enmendarse" (2P 3, 9).

El segundo mensaje de Ezequiel

El silencio de medio año que siguió a la caída de Jerusalén hace florecer un segundo ciclo en la profecía de Ezequiel. Una vez que habían atravesado la oscura galería de la purificación y de la muerte, los desterrados se hallan listos para recibir el nuevo "evangelio" que anunciará también en el Segundo Isaías. Ezequiel tiene ahora la misión positiva de educar al resto de Israel sobre la esperanza y el futuro. El arco de capítulos que pertenecen a este período, que va desde 585 hasta 571 y algo más, comprende páginas brillantes y páginas andantes; recoge el tema del asedio (capítulos 33-39) para hacerlo suceder del tema exaltante de la reconstrucción (cc. 40-48) y mantiene siempre una tonalidad de esperanza, incluso en la conciencia de la constante debilidad humana.

Hombres nuevos por la esperanza

El nuevo pueblo que brota de la semilla plantada en la tierra del destierro y en ella muerto con la caída de Jerusalén "producirá mucho fruto" (Jn 12, 24) y se transformará en una nueva creación. Es el eco de Jr 31, 31-34 que resuena en un célebre pasaje, obra quizá de un discípulo de Ezequiel y que debe leerse en paralelo con 11, 14-21 y 37, 15-28.

> Mostraré la santidad de mi nombre ilustre profanado entre los paganos, que ustedes profanaron en medio de ellos, y sabrán los paganos que yo soy el Señor —oráculo del Señor— cuando les muestre mi santidad en ustedes. Los recogeré por las naciones, los reuniré de todos los países y los llevaré a su tierra. Los rociaré con un agua pura que los purificará, de todas sus inmundicias e idolatrías les he de purificar. Les daré un corazón nuevo y les infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Les infundiré mi espíritu y haré que caminen según mis preceptos y que pongan por obra mis mandamientos.

Habitarán en la tierra que les di a sus padres; ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios (36, 23-28).

La ironía de los espectadores incrédulos ha terminado. Al derramar su espíritu sobre su pueblo. Dios se exalta y celebra a sí mismo ante toda la humanidad. El espíritu que crea el universo y la humanidad (Gn 1, 2 y 2, 7) puede purificar y renovar también el corazón impuro e idólatra del hombre (v. 25). Que entonces "caminará" (v. 27) por la nueva senda, la trazada por Dios, "entrarán y quitarán de ella todos sus ídolos y abominaciones...", "...serán mi pueblo y yo seré su Dios" (11, 18.20). La llamada del profeta es definitiva y decisiva: "Arrepiéntanse y conviértanse de sus delitos y la iniquidad no será más la causa de su ruina. Quítense de encima los delitos que han perpetrado y estrenen un corazón nuevo y un espíritu nuevo, y así no morirán, casa de Israel. Pues no quiero la muerte de nadie —oráculo del Señor—. ¡Conviértanse y vivirán!" (18, 30-32).

La mano del Señor se posó sobre mí y el espíritu del Señor me llevó, dejándome en un valle todo lleno de huesos. Me los hizo pasar revista: eran muchísimos los que había en la cuenca del valle; estaban calcinados. Entonces me dijo:
—Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos?
Contesté:
—Tú lo sabes, Señor.
Me ordenó:
—Conjura así a esos huesos: Huesos calcinados, escuchen la palabra del Señor. Esto dice el Señor a esos huesos: Yo les voy a infundir espíritu para que revivan. Les injertaré tendones, les haré criar carne; tensaré sobre ustedes la piel y les infundiré espíritu para que revivan. Así sabrán que yo soy el Señor.
Pronuncié el conjuro que se me había mandado, y mientras lo pronunciaba, resonó un trueno, luego hubo un terremoto y los huesos se ensamblaron, hueso con hueso. Vi que habían prendido en ellos tendones, que habría crecido la carne y tenían la piel tensa, pero no tenían aliento.
Entonces me dijo:
—Conjura al aliento, conjura, hijo de Adán, diciéndole al aliento: Esto dice el Señor: Ven, aliento, desde los cuatro vientos y sopla en estos cadáveres para que revivan.
Pronuncié el conjuro que se me había mandado. Penetró en ellos el aliento, revivieron y se pusieron en pie: era una muchedumbre inmensa.
Entonces me dijo:
—Hijo de Adán, esos huesos son toda la casa de Israel. Ahí los tienes diciendo: Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido; estamos perdidos. Por eso profetiza diciéndoles: Esto dice el Señor: Yo voy a abrir sus sepulcros, los voy a sacar de sus sepulcros, pueblo mío, y los voy a llevar a la tierra de Israel. Sabrán que yo soy el Señor cuando abra sus sepulcros, cuando los saque de sus sepulcros, pueblo mío.

Infundiré mi espíritu en ustedes para que revivan, les estableceré en su tierra y sabrán que yo, el Señor, lo digo y lo hago —oráculo del Señor— (37, 1-14).

Una visión surrealista y grandiosa, convertida en clásica en todas las literaturas. Una poderosa escena de movimiento y de creación bajo la irrupción del Espíritu de Dios. Sobre los huesos calcinados, áridos y muertos se teje la vida, la carne, la acción. Y ahí está un pueblo nuevo, inmenso, vivo, puesto en pie (v. 10), listo al gran regreso a la tierra de Israel (v. 12).

Entre aquellos esqueletos calcinados está la historia de una humanidad muerta, pecadora, rebelde como el antiguo pueblo de Israel, está toda historia de aridez, de frialdad; está todo sepulcro blanqueado. Con el profeta el hombre invoca: "Ven, aliento, desde los cuatro vientos y sopla en estos cadáveres para que revivan" (v. 9). El gusto de vivir, de amar, de la esperanza perdida (v. 11) regresará y la humanidad caminará resuelta hacia la tierra prometida y "sabrá que El es el Señor" (v. 14).

Tierra y templo nuevos por la esperanza (cc. 40-48)

Una comparación utilizada por el escritor francés Stendhal para indicar su visión del amor se adapta perfectamente al afecto que Ezequiel tiene al templo, objeto de sus sueños y ternura. Como una ramita arrojada en las minas de sal se cubre de una infinidad de cristales móviles y centelleantes, así quien ha comenzado a amar adorna con mil perfecciones al objeto amado. En efecto, el templo (40, 1-43, 12), el culto (altar, clero, fiestas y sacrificios: 43, 13-46, 24), la tierra (territorio del príncipe, de la tribu, de la ciudad santa: 47-48) que describe el profeta, no obstante sus puntos de contacto con la catequesis sacerdotal (ver el "Código de Santidad" de Lv 17-23), no deben buscarse a través de la arqueología, sino únicamente en el amor de Ezequiel.

Esta visión centrípeta basada en Jerusalén (38, 12) podría parecer separatista y proteccionista, semejante a la instaurada por el judaísmo con el ghetto racial de Esdras y Nehemías. En realidad es más bien la celebración de la presencia trascendente de Dios (43, 1-12) que encuentra su expresión arquitectónica en el aislamiento absoluto del templo, tutelado por los muros y pórticos, destinados a filtrar la nueva comunidad de los adoradores consagrados. La partida de la Gloria del Señor de Jerusalén había marcado su ruina instantánea (10, 18-19; 11, 22-23), su regreso señala idealmente su renacimiento en forma que Ezequiel en 48. 35 construirá un curioso anagrama hebreo de Jerusalén: *Yahweh schammah* ("el Señor está allí"), es la ciudad-Emmanuel.

Jefes de Jerusalén no son ahora más los escuálidos mercenarios de otros tiempos, sino "un pastor único que las pastoree: mi siervo David; él las apacentará, él será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios, y mi siervo David, príncipe en medio de ellos" (Ez 34, 23-24).

> Me hizo volver a la entrada del templo. Del zaguán del templo manaba agua hacia levante —el templo miraba a levante—. El agua iba bajando por el lado derecho del templo, al mediodía del altar. Me sacó por la puerta septentrional y me llevó a la puerta exterior, que mira a levante. El agua iba corriendo por el lado derecho. El hombre que llevaba el cordel en la mano salió hacia levante. Midió quinientos metros, y me hizo atravesar las aguas: ¡agua hasta los tobillos! Midió otros quinientos metros, y me hizo cruzar las aguas: ¡agua hasta las rodillas! Midió otros quinientos, y me hizo pasar: ¡agua hasta la cintura! Midió otros quinientos: era un torrente que no pude cruzar, pues habían crecido las aguas y no se hacía pie; era un torrente que no se podía vadear.
> Me dijo entonces:
> —¿Has visto, hijo de Adán?
> A la vuelta me condujo por la orilla del torrente.
> Al regresar, vi a la orilla del río una gran arboleda en sus dos márgenes. Me dijo:
> —Estas aguas fluyen hacia la comarca levantina, bajarán hasta la estepa, desembocarán en el mar de aguas salobres y lo sanearán. Todos los seres vivos que bullan allí donde desemboca la corriente tendrán vida, y habrá peces en abundancia. Al desembocar allí estas aguas quedará saneado el mar y habrá vida donde quiera que llegue la corriente... A la vera del río, en sus dos riberas, crecerá toda clase de frutales; no se marchitarán sus hojas ni sus frutos se acabarán; darán cosecha nueva cada luna, porque los riegan aguas que manan del santuario; su fruto será comestible y sus hojas medicinales (47, 1-9.12).

En esta Jerusalén aislada por el halo del futuro, en esta ciudad envuelta no ya por la calcinante y cortadora luz oriental, sino por el resplandor mismo de Dios, en esta patria emblemática y soñada, una realidad las dominará a todas, es una realidad que el oriental desea con todo su ser, es la palabra que domina todo el capítulo 47: el agua.

La cual impregna toda la tierra, la invade, hace brotar en la superficie del suelo un jardín encantador (vv. 7.12), penetra en las aguas saladas y venenosas del Mar Muerto y las hace pulular de peces y formas vivientes (vv. 8-9). El hombre que navega en este mar y que atraviesa este inmenso jardín obtiene alimento y medicina (v. 12). Es una oleada gigantesca que cancela la aridez de Israel y que, con sus miles de metros (vv. 3-5) repetidos cuatro veces, evoca los cuatro ríos del Edén (Gn 2, 10-14). Pero esta sinfonía del agua, adquiere valor religioso altísimo: el agua brota, en efecto, del "zaguán del templo, por el lado derecho, al mediodía del altar" (v. 1). El hombre sediento y peregrino sabe entonces

que las mismas aguas le liberan de otra sed. Es el Señor, "fuente de agua viva, no aljibe agrietado" (Jr 2, 13) que ofrece el manantial que brota en Jerusalén (ver Za 14, 8). Por ello, "quien tenga sed, que se acerque a mí; quien cree en mi que beba" (Jn 7, 37-38).

El profundo parentesco que Ezequiel pone de manifiesto entre profecía y culto parece contradecir el ataque sistemático al culto burocrático (Is 1; Am 5, 25; Os 6, 6; Mi 6, 6-8; Jr 6, 20; 7, 22; Ml 1, 6) y a los capellanes de la corte (Mi 3, 5; Jr 23, 14.17; 29, 21.23) de que se hallan constelados los demás escritos proféticos. En realidad, la enseñanza profética sobre el culto es mucho más compleja de cuanto puede parecer a la primera lectura. Su negación de muchos actos de culto debe, en efecto, definirse como ya es costumbre, como "dialéctica": Dios no rechaza los ejercicios del culto (víctimas, incienso, fiestas, ofertas) en cuanto tales, sino cuando son compensación o sustitución de una actitud religiosa global. El mero cultualismo que no penetra la existencia cotidiana es hipocresía y magia y los ritos no son ya entonces símbolos de la realidad que deben significar. El aporte neotestamentario será decisivo, el mismo vocabulario litúrgico alcanzará relieve existencial (liturgia, diaconía, sacrificio, koinonía, religión, etc. señalarán también opciones concretas y vitales).

Por tanto, el profeta, aun viviendo en la gran libertad de su misión carismática, viene a menudo del mundo sacerdotal (Isaías, Jeremías, Ezequiel) y mantiene vínculos con ese mundo (Jr 5, 31; 27, 6-11; 23, 11) incluso en las formas de su predicación. Su comportamiento no es desacralizante ni secularizante, sino auténticamente religioso. Jeremías, por ejemplo, acérrimo enemigo de la fe mágica en el templo, replicará con claridad a los recabitas, movimiento reaccionario e integrista, no aceptando su rechazo del templo y su polémica forma de vivir en chozas (c. 35).

El mensaje a las naciones

En la línea de Amós (1-2), de Isaías (13-23), de Jeremías (47-51) también Ezequiel desborda con su palabra las fronteras restringidas de Israel con un anuncio universalista dirigido a siete grandes naciones (cc. 25-32).

Inolvidable por su esplendor es la elegía sobre Tiro y su rey (c. 28), comparable literaria y teológicamente a la célebre lamentación de Isaías sobre Babilonia (c. 14). Inspirándose en Gn 2-3, Ezequiel declara que el pecado "original" de todo "Adán", y por consiguiente hasta del hombre extranjero, es el orgullo que le hace exclamar: "Soy Dios". "Pero eres hombre y no dios" (28, 9). Y su destino es trágico: "Te convertiré en ceniza sobre el suelo, a la vista de todos" (28, 18c). El profeta, fuera de las dos elegías del capítulo 28 (vv. 1-10. 11-19), dedica a la misma poderosa ciudad-estado de Fenicia, que manejaba todo el comercio marítimo del Mediterráneo, tres oráculos más de gran inspiración poética (26, 1-14; 26, 15-21; 27, 1-36).

La última nación del septenario es Egipto a la que el profeta dedica un discurso severo y suave al mismo tiempo, a través de siete oráculos (cc. 29-32).

Maldición y restauración de Egipto (c. 29)

EL PECADO Y LA MALDICION (29, 1-12)

Dos fórmulas de reconocimiento ("sabrán que yo soy el Señor") en los versos 6a y 9a dividen en tres oráculos la acusación contra Egipto (vv. 1-6a.6b-9a.9b-12).

> El año décimo, el doce del décimo mes, me vino esta palabra del Señor:
> —Hijo de Adán, ponte de cara al faraón, rey de Egipto, y profetiza contra

todo Egipto:
Esto dice el Señor.
—Aquí estoy contra ti, faraón, rey de Egipto,
colosal cocodrilo acostado en el cauce del Nilo,
que dices: "Mío es el Nilo; yo me lo he hecho".
Te clavaré arpones en las fauces,
prenderé en tus escamas los peces de tu Nilo;
te sacaré del cauce de tu Nilo,
con todos los peces de tu Nilo,
prendidos en tus escamas.
Te arrojaré a la estepa, a ti y a los peces de tu Nilo;
yacerás en el páramo,
sin que nadie te recoja y te entierre.
Te echaré de comida a las fieras de la tierra
y a las aves del cielo;
así sabrán los habitantes de Egipto que yo soy el Señor.
Porque has sido bastón de caña para la casa de Israel:
cuando su mano te empuñaba, te chascaste
y les horadaste la mano;
cuando se apoyaban en ti, te quebraste
y los hiciste tambalearse.
Por eso, así dice el Señor:
Traigo la espada contra ti,
exterminaré en ti hombres y animales.
La tierra de Egipto será desolación y ruina;
sabrán entonces que yo soy el Señor.
Por haber dicho: "Mío es el Nilo, yo soy quien lo ha hecho";
por eso aquí estoy contra ti y contra tu Nilo;
convertiré Egipto en ruina y desolación,
de Migdal a Asuán y hasta la raya de Etiopía.
No la transitará pie humano,
no la recorrerá pezuña de animal;
nadie la poblará en cuarenta años.
Haré a Egipto la más desolada de todas las tierras:
sus ciudades quedarán más arrasadas
que todas las ciudades en ruinas por cuarenta años.
Dispersaré a Egipto entre las naciones,
lo esparciré por los países (29, 1-12).

El esquema y las imágenes utilizadas son las clásicas en la denuncia de la ruptura de la Alianza entre Dios e Israel, cuyas maldiciones consiguientes recalcan también (ver Lv 26). Aquí un elenco de los componentes paralelos:

cadáver insepulto (v. 5; para Israel: 35, 8)
fieras salvajes y pájaros (v. 5; para Israel: 5, 17; 14, 15.21)
la espada (v. 8; para Israel: 5, 2.12.17; 6, 3.11.12...)
lugar desolado (vv. 9.10; para Israel: 5, 14; 35, 4; 36, 4.10.33...)

lugar desierto (vv. 9.10.11; para Israel: 6, 14; 12, 20; 14, 15.16...)
sin transeúntes (v. 11; para Israel: 5, 14; 14, 15; 33, 28...)
dispersión entre las naciones (v. 12; para Israel: 12, 15; 20, 23; 22, 15...)

Egipto ha violado, por tanto, la alianza que desde Noé (Gn 9) ligaba a la humanidad con Dios. Su pecado es siempre el "original" del desafío a Dios proponiendo al hombre como único árbitro de la creación. El faraón, en efecto, vv. 3.9 repite la frase creadora que sólo Dios puede pronunciar: "Mío es el Nilo; es creación mía" (ver 12, 25.28; 17, 24).

LA RESTAURACION (29, 13-16)

Porque esto dice el Señor:
Al cabo de cuarenta años recogeré a Egipto de entre los pueblos por los que ande disperso.
Cambiaré la suerte de Egipto,
haciéndolos regresar a la tierra de Patrós,
a su cuna, donde formarán un reino modesto,
el más modesto de todos los reinos,
y no volverán a alardear frente a las naciones:
los menguaré para que no sometan a las naciones.
Ya no serán la confianza de la casa de Israel,
sino que le denunciarán el delito de haberlos seguido;
sabrán entonces que yo soy el Señor (29, 13-16).

El castigo no es jamás la última palabra de Dios, para todo ser humano el designio divino habla de conversión y de liberación.

Al término del desierto de los cuarenta años, como había experimentado Israel (Nm 14, 34), también Egipto se habrá purificado de la vieja generación y las nuevas creaturas restablecerán el diálogo de intimidad con Dios. El tiempo de la purificación, fijado en la cifra ideal de cuarenta, es necesario a todos: a la humanidad entera en Noé (Gn 8, 16), a Israel en el desierto; a los ninivitas en Jonás (3, 4).

Le sucede la gran promesa de parte de Dios de acciones salvíficas para la nación egipcia (vv. 13-14). Es una reedición del éxodo de Israel y comprende un regreso de la dispersión y de la deportación del destierro ("recogeré... cambiaré la suerte...; para Israel, ver 11, 17; 20, 34.35; 41; 28, 25, etc.) y el don de la paz. El destierro es en tanto un crisol de purificación que abaja lo que era soberbio y da nueva dimensión a lo que era orgulloso: como Israel (20, 37), también Egipto se reducirá a sus fronteras originarias, Patrós en el Alto Egipto (v. 14). No querrá ya con su imperialismo dominar a las demás creaturas humanas porque Dios tiene predilección por el humilde y sencillo: "lo alto es bajo; lo bajo es alto"

(21, 31; ver Dt 7, 7: "el Señor los ha escogido, porque son el pueblo más pequeño de todos los pueblos").

Desde entonces, Egipto, respetuoso de la alianza universal de todos los pueblos con Dios (Gn 9, 5; Am 1, 9.11), dejará de ser tentación para Israel (vv. 6b-7), el encanto de la esfinge no hipnotizará más a los políticos hebreos. Egipto, lo mismo que Israel, entrará en comunión íntima con Dios ("sabrán" del v. 16) pactando con El esa alianza que había unido casi en un pacto de sangre a Yahvé con Israel (Ez 11, 17-20; ver Gn 15).

Aunque a Egipto no se le promete la transformación del corazón, la efusión del espíritu y la forma plena de alianza como a Israel (11, 17-20), sin embargo, la confrontación del pueblo elegido con la nación de la antigua esclavitud es de buenas a primeras atrevida. Como ya lo ha demostrado Is 19 (ver también Is 2, 5), al profetismo, en oposición al nacionalismo de la clase dirigente y al esclusivismo del postexilio (Esdras y Nehemías), lo atraviesa una corriente ecuménica. No se ignoran ciertamente las miserias ajenas, ni los riesgos que esa operación conlleva en el campo de la pureza religiosa. Pero la conciencia de que en Abrahán "se felicitarán todos los pueblos de la tierra" (Gn 12, 31; 18, 18; 22, 18; 28, 14) impele al Tercer Isaías a conducir al templo futuro a los excluidos por excelencia: el eunuco y el vagabundo (56, 1-8), siempre que "perseveren en mi alianza" (Is 56, 6: ver 66, 18-21). Ageo ve confluir hacia el templo "las riquezas de todas las naciones" (2, 7), "sobre las cuales se ha invocado mi nombre" (Am 9, 12). Más aún, Malaquías afirma que en todas las naciones de la tierra se ofrece "incienso y oblación pura al Señor" (1, 11) y Joel anuncia la efusión del Espíritu "sobre todos... todos los que invoquen el nombre del Señor se librarán..." (Jl 3, 1.5).

Pero una lectura especial merecerá el delicioso "relato ejemplar" que ha pasado bajo el nombre de Jonás y entrado en la colección de profetas menores, que consideraremos más adelante.

Las parábolas de Ezequiel

Ezequiel, como hemos dicho, es famoso en la historia del arte sobre todo por sus clamorosas acciones simbólicas y por ciertas visiones grandiosas: pensemos sólo en el valle espectacular de los cadáveres resucitados del capítulo 37 representado incluso en la sinagoga de Dura Europos (s. II dC), reconstruida ahora en el museo de Damasco y uno de los primeros testigos del arte pictórico hebreo tras los largos siglos de prohibición de las imágenes. Ezequiel es, sin embargo, un creador afortunado de parábolas, alimentadas por su irrefrenable fantasía. Escojamos ahora algunas, teniendo siempre presente que en el símbolo se concentra una múltiple trama de referencias, de alusiones, de experiencias.

Las dos águilas, el cedro, la vid

El profeta mismo define el poema del capítulo 17 como una "parábola" y un "enigma", es decir, un relato que debe descifrarse en sus elementos, resolverse y comprenderse en sus diferentes significados. Y efectivamente se transforma en una lección compleja que toca la historia de la dinastía davídica y de Judá en un momento de peculiar tensión.

Hijo de Adán, propón un enigma
y narra una parábola a la casa
de Israel diciendo:
Esto dice el Señor:
El águila gigante, de gigantescas alas,
de gran envergadura, de plumaje tupido,
de color abigarrado, voló al Líbano;
cogió el cogollo del cedro,
arrancó su pimpollo cimero
y se lo llevó a un país de mercaderes,

plantándolo en una ciudad de traficantes.
Después cogió simiente de la tierra
y la echó en terreno sembradío.
La sembró ribereña, junto a aguas abundantes,
para que germinara y se hiciera
vid aparrada, achaparrada,
para que orientara hacia ella los sarmientos,
y le sometiera las raíces.
Y se hizo vid, y echó pámpanos y se puso frondosa.
Vino después otra águila gigante,
de gigantescas alas y de espeso plumaje,
y entonces nuestra vid,
aunque estaba plantada en buen terreno,
junto a aguas abundantes,
sesgó sus raíces hacia ella
y orientó hacia ella sus sarmientos,
para recibir más riego
que en el bancal donde estaba plantada,
y así echar ramas y dar fruto
y hacerse vid espléndida.
Di: Esto dice el Señor:
¿Se logrará?, ¿o la desceparán
y se malogrará su fruto
y se marchitarán sus renuevos?
No hará falta un brazo robusto
ni mucha gente para desceparla.
Miren, ya está plantada: ¿se logrará?,
¿o se agostará cuando la azote el viento solano,
en el bancal donde germinó se agostará? (17, 2-10).

El "enigma" de la parábola era fácil de resolver para los oyentes de Ezequiel. La primera, inmensa águila que aparece en los cielos de Palestina es Nabucodonosor de Babilonia; el "cogollo del cedro" arrancado y deportado en aquella tierra de comercios y negocios que es Babilonia es el rey de Judá Jeconías (ver los versos posteriores 12-13 en este mismo capítulo). La escena es solemne en su tragicidad, ritmada por imágenes de preeminencia: entre todas las aves se elige el águila, soberana de los cielos; entre todos los montes, el Líbano, sobresaliente en palestina; entre todos los árboles, los cedros altísimos y monumentales; entre todas las ramas, la más alta, el cogollo cimero.

En este punto el "águila" Nabucodonosor escoge un cogollo de la tierra de Canaán: es el rey Sedecías, tío del rey deportado Jeconías, nombrado soberano por querer del emperador de Babilonia y colocado bajo su tutela. Pero miren que entra en escena otra águila gigante, desciende sobre la tierra de Israel cautivando el pimpollo de vid, Sedecías, que desea ponerse a su sombra. La referencia al faraón Hofra es

transparente: en efecto, trató él en varias oportunidades de atraer a su esfera de influencia a Judá sustrayéndolo a la de Babilonia. La vid-Sedecías queda fascinado y tiende sus raíces hacia la fértil "era" que es Egipto a través de una alianza políticomilitar.

Pero la otra águila poderosa, Nabucodonosor, no podrá permanecer indiferente y caerá fulminante sobre aquella vid traicionera y la quemará con el ardor de su cólera. Y será el fin para Sedecías, para la vid que es Israel y para Jerusalén: "El faraón no intervendrá con su gran ejército y mucha tropa cuando hagan terraplenes y construyan torres de asalto para matar a tanta gente" (17, 17).

El bosque en llamas y la espada

Ya el profeta Amós había presentado al Señor mientras aplicaba el fuego a las capitales del mundo llegadas al colmo de la injusticia y del mal (cc. 1-2). Ezequiel imagina ahora que Dios está encendiendo un colosal incendio en los "bosques del mediodía", es decir, en la tierra de Israel. Todo el horizonte arderá con llamas muy altas, todos los habitantes (árbol verde y árbol seco), jóvenes y viejos, justos e impíos, serán presa del fuego, todo el mundo asistirá aterrorizado a esta enorme tragedia.

> Hijo de Adán,
> ponte mirando al sur, vaticina al mediodía,
> profetiza así al bosque austral:
> ¡Bosque austral, escucha la palabra del Señor!
> Esto dice el Señor:
> Voy a prenderte un fuego que devore
> tus árboles verdes, tus árboles secos.
> No se apagará la ardiente llamarada
> *que abrasará todos los terrenos,*
> desde el sur hasta el norte.
> Y verá todo mortal que yo, el Señor, lo encendí,
> y no se apagará (21, 2-4).

Naturalmente el incendio es la gran invasión destructora de 587/586 aC. Nabucodonosor demostrará que esta parábola no es fábula contra los que "van diciendo: es un recitador de fábulas" (21, 5). Ahora la llama, en la fantasía encendida de Ezequiel, se convierte en una espada. Es la espada que Dios entrega a Nabucodonosor para que sea instrumento de su cólera en las fronteras de Israel pecador: "aquí estoy contra ti, desenvaino la espada... no volverá a la vaina" (21, 8.10). Comienza, entonces, un marcial "canto de la espada", un poema de fuertes emociones aunque desafortunadamente transmitido a nosotros en un texto lesionado y oscuro.

¡Espada, espada afilada y bruñida!
Afilada para degollar, bruñida para fulgurar.
La llevaron a bruñir antes de empuñarla;
ya está afilada la espada, ya está bruñida
para ponerla en manos del sicario.
Grita y ulula, hijo de Adán,
porque la blanden contra mi pueblo,
contra todos los príncipes de Israel;
los han entregado a la espada,
junto con mi pueblo;
por tanto golpéate el muslo.
Y tú, hijo de Adán, profetiza y bate palmas:
que se duplique la espada, que se triplique,
la espada de los acribillados, la espada grande que acribilla,
que los tiene acorralados.
Para que el corazón tiemble
y haya muchos caídos,
contra todas sus puertas
enderezo la punta de la espada,
hermanada con el rayo, desnuda para la matanza.
Da estocadas a diestra y tajos a siniestra:
donde tu hoja sea requerida.
También yo batiré palmas y desfogaré mi rabia.
Yo, el Señor, he hablado (21, 14-17. 19-22).

Este canto terrible de la espada de la masacre, que Dios ha puesto en manos de un sicario, Nabucodonosor, instrumento de la justicia de Dios (Isaías en el c. 10 de su profecía había hablado de Asiria como una "vara" puesta en manos de Dios), parece imitar una danza guerrera, precisamente la espada, evocada quizá también en Ct 7, 1. Según algunos estudiosos para la formulación sonora y poética del himno el profeta se inspiraría en un canto mágico de encantamiento. Pero el pensamiento corre más espontáneamente al cántico de los *hasîdîm*, los "piadosos" combatientes macabeos, conservado en el Sal 149: "En las gargantas vítores a Dios, en las manos espadas de dos filos; para tomar venganza de los pueblos y aplicar el castigo a los paganos" (vv. 6-7). Un canto a la justicia implacable de Dios que está en acción dentro de la historia.

La espada y el atalaya

Una vez más aparece en escena la espada en esta parábola, la espada del juicio divino. Pero el protagonista es ahora el profeta representado como un atalaya, una imagen ya utilizada en el relato de vocación del c. 3 (ver los vv. 16-21).

> Hijo de Adán, habla así a tus compatriotas: Cuando yo lleve la espada contra una población y el vecindario escoja a uno del lugar y lo ponga de atalaya; si al divisar la espada que avanza contra la población da la alarma al vecindario a toque de trompeta, el que oyendo el toque de trompeta no se ponga alerta, será responsable de su propia sangre cuando llegue la espada y lo arrebate. Puesto que oyó el toque de trompeta y no se puso alerta, responderá de su propia sangre; si hubiera estado alerta, habría salvado la vida. Pero si el atalaya divisa la espada que avanza y no toca la trompeta, y el vecindario no se pone alerta, y llega la espada y arrebata a alguno de ellos, estos mueren por su culpa, pero al atalaya le pediré cuenta de la sangre.
> A ti, hijo de Adán, te he puesto de atalaya en la casa de Israel; cuando escuches palabra de mi boca, les darás la alarma de mi parte. Si yo digo al malvado: ¡Malvado, eres reo de muerte!, y tú no hablas poniendo en guardia al malvado para que cambie de conducta, el malvado morirá por su culpa, pero a ti te pediré cuenta de su sangre; pero si tú pones en guardia al malvado para que cambie de conducta, y él no cambia de conducta, él morirá por su culpa y tú salvarás la vida (33, 2-9).

Hay en el interior de esta parábola, destinada a definir la misión del profeta, una paradoja bien sacada a la luz por L. Alonso Schoekel en su volumen sobre los *Profetas*: "En lugar de acercarse en silencio o de improviso para coger por sobresalto a sus víctimas, el Señor envía un atalaya para avisarle, como una especie de contraespía que le advierta a tiempo; y, como si aun fuera poco, el Señor obliga en conciencia al contraespía a prevenir al pueblo amenazado". Es, pues, la paradoja de un padre que no puede ignorar el mal de su hijo, pero que quiere la vida y la conversión del hijo y no su muerte (18, 31-32) y está listo a escogitar todos los medios para salvarlo. La espada, la caza, el asedio que Dios pone a funcionar respecto de nosotros tienen como punto de llegada nuestra liberación, porque la justicia de Dios hunde sus raíces en su amor infinito y supremo (ver 18, 21ss).

Los pastores y el Pastor

La parábola pastoril de Ezequiel remite a uno de los símbolos más célebres de la Biblia para hablar de Dios: piénsese solamente en el Salmo 23, el canto de Dios pastor. El relato del capítulo 34, del que ahora leeremos sólo algunos compases, va avanzando sobre un contraste entre los "pastores", los numerosos jefes del pueblo hebreo, a menudo corrompidos y opresores del rebaño, y el "Pastor" por excelencia, Dios mismo, que actuará por medio de su siervo David, es decir, el rey Mesías justo. El contraste es conocido, "mercenarios-buen pastor", sostiene el capítulo 10 de Juan, un texto que recoge temas y símbolos de la página de Ezequiel.

Hijo de Adán, profetiza contra los falsos pastores de Israel, profetiza diciéndoles: ¡Pastores!, esto dice el Señor:

¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿No son las ovejas lo que tienen que apacentar los pastores? Ustedes se comen su enjundia, se visten con su lana; matan las más gordas, las ovejas no las apacientan. No fortalecen a las débiles, ni curan a las enfermas, ni vendan a las heridas; no recogen las descarriadas, ni buscan las perdidas y maltratan brutalmente a las fuertes. Al no tener pastor, se desperdigaron y fueron pasto de las fieras salvajes. Mis ovejas se desperdigaron y vagaron sin rumbo por montes y altos cerros; mis ovejas se dispersaron por toda la tierra sin que nadie las buscase siguiendo su rastro.

Por eso, pastores, escuchen la palabra del Señor. Yo mismo apacentaré mis ovejas, yo mismo las haré sestear —oráculo del Señor—. Buscaré las ovejas perdidas, recogeré las descarriadas; vendaré a las heridas, curaré a las enfermas; a las gordas y fuertes las guardaré y las apacentaré como es debido... Les daré un pastor único que las pastoree, mi siervo David; él las apacentará, él será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios, y mi siervo David, príncipe en medio de ellos. Yo, el Señor, lo he dicho (34, 2-7.15-16.23-24).

El verso de apertura es emblemático con su martilleante remachar sobre la raíz temática en seis ocasiones ("pastores... pastores... pastores... apacientan... apacentar... pastores") que se convierte en septenario con el término "ovejas". Es la historia amarga de los falsos pastores, prontos sólo a utilizar la "crueldad y la violencia", como el faraón de Egipto (Ex 1), prontos sólo a aprovecharse de las ovejas tratando con rigor a las débiles. Por culpa de estos reyes, sacerdotes y profetas hipócritas Israel está ahora disperso en el destierro (v. 6): "mis ovejas fueron presa, mis ovejas fueron pasto de las fieras salvajes por falta de pastor; pues los pastores no las cuidaban" (v. 8). Por toda la parábola subraya el Señor el posesivo "*mi* rebaño, *mis* ovejas". Israel es el verdadero rebaño del Señor; únicamente El es responsable del mismo.

Y llega el desenlace. Dios mismo decide entrar en escena. Un pastor único, Dios mismo, sustituirá a los pastores de los dos reinos; reunirá a su pueblo disperso y humillado, en un pastizal abundante y alegre (Gn 48, 15; 49, 24; Is 40, 11; Sal 80, 2; 95, 7). Tendrá como representante visible a un nuevo David en base a la promesa hecha a Natán (2S 7; ver Jr 23, 5-6; 30, 9-10; Is 9, 1-6; 11, 1-9). No será como los Davides precedentes, con frecuencia faltos de vitalidad y llenos de egoísmo; será, en cambio, "siervo" (v. 24) del Señor, es decir, activo ejecutor de su proyecto de salvación; será por excelencia el "príncipe" (*nasî*), es decir, lugarteniente legítimo del único "rey" supremo (*melek*), Dios. Es natural que en la fisonomía de este nuevo David, esperado también por Oseas (3, 5) y por todos los fieles del Israel justo, sean ya perfectos los rasgos del perfecto hijo de David, el Mesías.

Ezequiel ha sido el testigo de la historia divina que el "Santo", o sea, el Dios absolutamente trascendente, realiza invisiblemente en la historia visible de Israel (20, 41; 28, 22.25; 36, 23; 38, 16; 39, 27).

Ha sido el testigo de la fidelidad divina. Los desterrados de Israel son una gota dispersa en el escenario internacional. Pero Dios no está vinculado a un reino o a una tierra, está ligado a un pueblo. Tras la justicia que castiga vendrá la misericordia que perdona: "Me acordaré de la alianza que hice contigo cuando eras moza y haré contigo una alianza eterna" (16, 60).

Ha sido también el testigo de la libertad divina. En el templo, el Señor está presente en forma plena y excelente: "La gloria del Señor entró en el templo por la puerta oriental... Este es el sitio de mi trono... donde voy a residir para siempre en medio de los hijos de Israel" (43, 4.7). Sin embargo, el Señor se reserva la libertad de aparecer incluso en tierra pagana (c. 29 y las visiones en la llanura de Babilonia).

Finalmente, ha sido también el testigo del futuro, sobre todo con su utopía acerca de la comunidad perfecta de los últimos tiempos (cc. 40-48). Ha anticipado la visión de la Jerusalén celeste que el Apocalipsis desarrollará y presentará a los ojos del creyente cristiano. Por este motivo Ezequiel ha estimulado también las investigaciones cabalísticas del judaísmo, ha inspirado con su mundo de imágenes el arte cristiano, ha dejado a todos un mensaje "fuerte" y consolador, a pesar de todo.

BIBLIOGRAFIA

F. AIZPURÚA, *Lo Spirito purificatore (Ez 36, 26-38)*, en "Parola Spirito Vita" 4 (1981), 55-64.

E. CORTESE, *Ezechiele*, Paoline, Roma 1975.

A. LANCELLOTTI, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, en "Rivista Biblica" 14 (1966), 369-384.

G. RAVASI, *Israele, sposa amata, castigata e perdonata (Ez 16)*, en "Parola Spirito Vita" 10 (1984), 50-64.

G. SAVOCA, *Un profeta interroga la storia*, Herder, Roma 1976.

U. WERNST, *L'acqua della vita (Ez 47, 1-12)*, en "Parola Spirito Vita" 5 (1982), 75-91.

W. ZIMMERLI, *La conoscenza di Dio nel libro di Ezechiele*, en *Rivelazione di Dio*, Jaca Book Milano 1975, 135-159.

CINCO PROFETAS POSTEXILICOS

Con el gran viraje del edicto de Ciro (538 aC), se abre para Israel desterrado en Babilonia y ahora instalado en aquellas regiones, la posibilidad del "segundo éxodo" de la esclavitud a la tierra de los antepasados. Sabemos ya que el Segundo Isaías es el cantor de este período, más tormentoso de cuanto parecerían testificarlo sus entusiastas páginas. Entre las primeras voces proféticas que resuenan en Palestina hallamos la del Tercer Isaías. A la que pronto sucederán otras distribuidas a lo largo del arco de varios siglos. De estas voces la Biblia conserva cinco o seis (Zacarías, de hecho, es el testimonio de dos profetas) testimonios que a menudo reflejan las instancias y vicisitudes más bien tensas de esos años de la reconstrucción. Pero a menudo estas voces —no siempre claramente localizables cronológicamente— se hacen también la expresión de una contestación a un judaísmo demasiado cerrado e integralista. Se abren así horizontes de luz y de esperanza, de justicia y de verdad porque "el sello de Dios es la Verdad" que irradia su palabra (A. Heschel).

Ageo, profeta del templo reconstruido

Ciro, el rey persa del nuevo acontecer político, muere en 530 aC, dejando el poder a Cambises, que desaparece después de sólo ocho años de reinado. El reino queda envuelto en oscuras perspectivas que serán disipadas por un nuevo astro, Darío, descendiente aqueménida. Es el año 520 aC. Los hebreros están iniciando la reconstrucción del templo en Jerusalén. Y precisamente a esta empresa que avanza lentamente dedica Ageo («Hilario: mi fiesta») su predicación. Tenemos incluso la fecha exacta de su primer discurso, "el año segundo del reinado de Darío, el día primero del sexto mes" (1, 1: agosto de 520 aC). Los otros dos discursos tendrán lugar el mismo año en los meses de octubre y diciembre (2, 1.10-20).

En prosa bastante modesta, en la que intercala continuamente la expresión "Señor de los ejércitos" (*Yahweh Seba'ôth*), el profeta se lanza contra la inercia de los responsables de la comunidad, el político Zorobabel y el sacerdote Josué, contra la mezquina tacañería de los repatriados, poco generosos y no comprometidos en la reconstrucción del templo (terminado sólo en 515 aC). Más aún, las otras naciones —quizá alusión a la diáspora judía— sí contribuyen generosamente a la reedificación del santuario.

> Dentro de muy poco yo agitaré cielos y tierra, mares y continentes; haré temblar a todas las naciones, y vendrán las riquezas de todos los pueblos, y llenaré este templo de gloria —dice el Señor de los ejércitos. Mía es la plata, mío es el oro —oráculo del Señor de los ejércitos—. La gloria de esta casa de este segundo templo será mayor que la del primero —dice el Señor de los ejércitos—. En este sitio daré la paz —oráculo del Señor de los ejércitos (2, 7-9).

Es curioso notar que san Jerónimo en la Vulgata transformó este pasaje en un texto mesiánico traduciendo el hebreo *chemdah*, —literalmente "deseo", por tanto, "riqueza" (v. 7)—, por "el Deseado" (es decir, el Mesías) de todas las gentes. La figura que el profeta trata con términos casi mesiánicos es, en cambio, Zorobabel.

> Aquel día —oráculo del Señor de los ejércitos— te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío —oráculo del Señor—; te haré mi sello, porque te he elegido —oráculo del Señor de los ejércitos (2, 23).

Zacarías, el profeta de las visiones

Bajo el nombre de Zacarías ("Yahvé recuerda") se recogen dos autores y dos obras notablemente diferentes, por lo cual, los estudiosos —como en el caso de Isaías— gustan de hablar del Primer Zacarías (cc. 1-8) y del Segundo Zacarías (cc. 9-14). Estamos de todos modos en presencia de una obra importante porque representa el punto de encuentro del profetismo veterotestamentario con el judaísmo naciente y la cuna de la literatura apocalíptica que sucesivamente triunfará con Daniel y los escritos apócrifos judíos.

El *Primer Zacarías* comienza su predicación en octubre del 520. Es, por tanto, contemporáneo de Ageo, pero su voz refleja símbolos y estilo del gran profeta barroco del destierro, Ezequiel, aunque el resultado artístico es menor. El volumen que recoge sus oráculos en prosa se estructura en ocho visiones surreales, mucho más cargadas y densas en pormenores de cuanto podían serlo las de Amós (cc. 7-9). Parecen distribuirse por parejas en los capítulos 1-6 pero en este orden:

Primera visión: los jinetes: 1, 7ss
Octava visión: los cocineros: 6, 1ss
Segunda visión: los trabajadores: 2, 1ss
Tercera visión: el geómetra: 2, 5ss
Cuarta visión: las vestiduras sacerdotales: 3, 1ss
Quinta visión: el candelabro sagrado: 4, 1ss
Sexta visión: el rollo volador: 5, 1ss
Séptima visión: el recipiente y la mujer: 5, 5ss

Como puede verse, está en acción toda la fantasía creativa del profeta que evoca escenas fantasmagóricas anticipando todo el material pirotécnico de la literatura apocalíptica. Cuatro visiones (I, II, III, VIII) tienen como tema el juicio de Dios sobre la nación hebrea y sobre los pueblos: la intervención de Dios contra "las naciones soberbias" marca el viraje decisivo del renacimiento de la nación santa.

> Festeja y clama, joven Sión,
> que yo vengo a habitar en ti
> —oráculo del Señor—.
> Aquel día
> se incorporarán al Señor muchos pueblos
> y serán pueblo mío;
> habitaré en medio de ti,
> y sabrás que el Señor de los ejércitos
> me ha enviado a ti.
> El Señor tomará a Judá
> como lote suyo en la tierra santa
> y volverá a escoger a Jerusalén (2, 14-16).

Las visiones VI y VII miran todavía a Jerusalén pero bajo el perfil de la purificación del mal: el rollo que vuela lejos es símbolo de la maldición que aniquila el pecado del pueblo, mientras la mujer pecadora en el recipiente de veintidós litros es el emblema del mal arrastrado desde Israel hacia la tierra pecadora de Babilonia. De especial relieve son las otras dos visiones, la IV y la V, dedicadas al sacerdote Josué y al jefe político Zorobabel, los guías del nuevo éxodo de Babilonia.

Sobre todo la IV se ha vuelto célebre para la literatura mesiánica y cristológica (para los Padres Josué era la prefiguración de Cristo sacerdote). En el centro de la escena, que se desarrolla en la corte celestial en presencia de "satán", el ministerio público del consejo de la corona de Dios (ver Jb 1-2), está Josué que es impuro (vestiduras inmundas) como toda la nación desterrada. Ahora, con el cambio de vestiduras, se celebra la plena purificación de Israel (34, 17). Pero en este punto se le anuncia un mensaje a Josué, sumo sacerdote, y a sus colaboradores sacerdotes.

Yo he de traer a mi siervo Germen. Miren la piedra que presento a Josué: es una y lleva siete ojos. Tiene una inscripción: "en un día removeré la culpa de esta tierra" —oráculo del Señor de los ejércitos—. Aquel día se invitarán unos a otros bajo la parra y la higuera —oráculo del Señor de los ejércitos— (3, 8-10).

Aparece el término mesiánico específico, ya encontrado en Is 11 y Jr 23; la piedra "de siete ojos" (símbolo de la Providencia divina) es la señal del nuevo templo que se va a reconstruir; la vid y el higo son la imagen de la paz y el bienestar. Se traza, pues, un horizonte mesiánico en el cual será protagonista un Mesías-Germen sacerdotal, como lo enseñará también Qumrân (el "Mesías de Aarón"). Sin embargo, en la visión siguiente (4, 1-5), aparecen dos olivos en torno al candelabro de siete brazos del templo. Por lo que algunos estudiosos consideran que en Zacarías comienza aquella disociación del Mesías en dos figuras distintas, exactamente como se registrará en Qumrân, un Mesías sacerdote y uno davídico (ver también 6, 9-15).

Con el *Segundo Zacarías* (cc. 9-14) se pasa de la prosa a la poesía y probablemente nos trasladamos hacia la época helenística, como parece atestiguarlo el poema de 9, 1-17 que quizá pone en escena a Alejandro Magno y su fulminante conquista de las ciudades siropalestinenses. Muchos estudiosos tienden luego a distinguir hasta un Tercer Zacarías en los capítulos 12-14. El texto, en efecto, es complejo y variado en extremo. El trasfondo que se hace fulgurar acá y allá parece reflejar una situación deteriorada con una clase política y sacerdotal prevaricadora, con una profecía en crisis, con oscuros acontecimientos y el cisma definitivo de los samaritanos (11, 14). Pero un haz de luz rasga el horizonte e ilumina en el centro la figura de un rey perfecto.

Alégrate, ciudad de Sión;
aclama, Jerusalén;
mira a tu rey que está llegando:
justo, victorioso, humilde,
cabalgando un asno ,
una cría de borrica.
Destruirá los carros de Efraim
y los caballos de Jerusalén;
destruirá los arcos de guerra
y dictará paz a las naciones;
dominará de mar a mar,
del Gran Río al confín de la tierra (9, 9-10).

El pasaje, que se convertirá explícitamente en texto mesiánico en la cita de Mt 21, 5 y Jn 12, 15 para el ingreso triunfal de Jesús en Jerusalén, dibuja la fisonomía de un rey mesiánico. Será "justo" no sólo política-

mente sino también porque es fiel a la alianza con Dios; será "salvado" por Dios —como dice el original hebreo— es decir, saldrá "victorioso", pero no a través de la violencia de una conquista militar. Incluso El mismo será *anî*, en hebreo "pobre, humilde", será por tanto hermano de las acostumbradas víctimas de la historia y del poder. Cabalgará un asno, cabalgadura de los reyes en tiempo de paz (1R 1, 33.38.44), y como su primer acto de gobierno, disolverá el ejército aboliendo todo el arsenal militar (carros armados, arcos de guerra, caballería). Su única palabra será *shalôm*, paz, y resonará de valle a valle, de mar a mar, de región a región en forma tal que unirá toda la tierra en un solo estado, la nación del hombre.

Una secuencia de oráculos de luz, de esperanza y de salvación afines a este "rey justo" está recogida en los capítulos 12-14: Jerusalén será defendida de cualquier asalto porque sobre ella "están muy abiertos los ojos del Señor" (12, 1-8); un espíritu de conversión se difundirá en los corazones de los hebreos en forma que derramarán lágrimas por "aquél a quien han traspasado con sus culpas", es decir, al Señor (12, 9-14; ver Jn 19, 37); una fuente de aguas vivas "lavará todo pecado y toda impureza" de Israel (13, 1-6); finalmente, el Señor vendrá acompañado del cortejo cósmico de su poder e inaugurará el día perfecto y definitivo en el que "no habrá día ni noche" sino luz y vida (14, 1-21).

Dentro de estos oráculos merece una mirada especial la llamada "pantomima alegórica del pastor" presente en 11, 4-17 y 13, 7-9 (ver Jr 18; 23; Ez 34), célebre gracias a algunas repeticiones simbólicas en la narración de la pasión de Cristo. El pasaje es difícil, lo recorren alusiones nada fáciles de descifrar, y lo cruzan, como vetas, imágenes apocalípticas. Ensayemos trazar la trama esencial. El profeta por orden divina encarna inicialmente la función de pastor sobre una grey abandonada, vendida, pronta al sacrificio: es el pueblo oprimido y humillado por sus pastores egoístas e hipócritas (11, 4-5). Este pastor justo tiene en las manos dos varas que llevan escritos nombres emblemáticos "Belleza y Concordia".

Pero la grey se manifiesta muy pronto rebelde. Por eso "no quiero seguir pastoreando..." (11, 9). Y en señal de ruptura, el pastor rompe la vara llamada "Belleza", rompiendo así simbólicamente la alianza entre pastor y rebaño. Los tratantes que antes se aprovechaban del rebaño, es decir, los falsos profetas, pagan al buen pastor una indemnización de 30 siclos de plata, el precio de un esclavo (Ex 21, 32; ver el uso que hace del precio Mt 27, 9 a propósito de la traición de Judas), que el pastor echará en el tesoro del templo (11, 12-13). En este punto el buen pastor rompe la vara "Concordia" indicando así la ruptura irremediable entre los dos reinos, el de Jerusalén y el de Samaría.

Ahora se abre casi un segundo acto. Dios invita al profeta a hacer la mímica de un falso pastor "que descuide a las extraviadas y no busque a

las perdidas, que no cure a las heridas, ni alimente a las sanas" (11, 16). Pero sobre él caerá inexorable el juicio divino que le paralizará el brazo (la acción) y le enceguecerá el ojo (el pensamiento).

Pasamos así al tercer acto en que asesinan al buen pastor y la grey se dispersa; más aun, dos tercios de ella serán destruidos. Pero de ese tercio vivo y purificado por el sufrimiento hará surgir Dios la nueva comunidad fiel a El. También de este pasaje que está en verso, sacó Mt 26, 31 para la interpretación de la pasión de Jesús.

> ¡Despierta espada, contra mi pastor, contra mi ayudante!
> —oráculo del Señor de los ejércitos—.
> Hiere al pastor, que se dispersen las ovejas;
> volveré mi mano contra los zagales.
> En todo el país —oráculo del Señor—
> dos tercios serán arrancados y perecerán,
> y quedará sólo un tercio.
> Ese tercio lo pasaré a fuego,
> lo acrisolaré como el oro,
> lo acendraré como la plata.
> Después me llamará y yo le contestaré;
> diré: Son mi pueblo,
> y ellos dirán: El Señor es mi Dios (13, 7-9).

Abdías, el profeta del juicio

Veintiún versos dedicados en sustancia al juicio divino sobre los Edomitas: éste es el mensaje de Abdías ("Siervo de Yahvé"), un profeta de difícil ubicación cronológica, quizá contemporáneo de Ageo y del Primer Zacarías. Es posible, en efecto, que los edomitas obstaculizaran —como los samaritanos— la restauración del estado hebreo postexílico. El pecado de Edom denunciado por Abdías es, de todos modos, más de orden teológico general: el orgullo y la autosuficiencia (ver Is 14): "Tu arrogancia te sedujo: porque habitas en rocas escarpadas, asentada en las cimas, piensas: ¿Quién me derribará por tierra? Pues aunque te remontes como águila y pongas el nido en las estrellas, de allí te derribaré —oráculo del Señor—" (vv. 3-4).

Pero el horizonte final del profeta está lleno de luz: Israel triunfará sobre Edom y los desterrados ocuparán toda Palestina, "subirán victoriosos al monte Sión para gobernar el monte de Esaú, y el reino será del Señor" (v. 21).

Joel y la efusión del Espíritu

Su nombre es un programa: "Yahvé es Dios". Su predicación está llena de vida, confiada a imágenes fulgurantes, es apocalíptica. Su mensaje sobre un Pentecostés universal (c. 3) ha sido recogido por el Nuevo Testamento (predicación de Pedro el día de Pentecostés en Hch 2). El horizonte histórico parece ser el que sucedió inmediatamente al de la reconstrucción postexílica (490 aC?), después de Ageo, Zacarías y Abdías. El fascículo de sus oráculos está netamente articulado sobre dos cuadros (cc. 1-2 y c. 3).

La *primera escena* es la célebre liturgia penitencial por la calamidad agrícola de la sequía (1, 10-12.16-20) y la invasión de la langosta (1, 4-9; 2, 1-11). Las lenguas hebrea y aramea poseen no menos de veinte vocablos diferentes para indicar las especies diferentes de este flagelo. La imagen, hallada también en pinturas y ornamentos egipcios, es por tanto particularmente impresionante para el oriental. Las bandadas de langostas que con sus enjambres oscurecen el cielo como nubes (2, 2), que transforman en desierto un jardín paradisíaco (2, 3), se convierten entonces en símbolo de una invasión militar que lo aniquilará todo en su avance. La referencia de natural se hace histórica. El término italiano "cavallette" evoca los caballos en carrera de un ejército. Es también lo que hace Joel en un estupendo paralelismo que asocia langostas con caballería enemiga (ver Am 7, 1-2):

Su aspecto es de caballos,
de jinetes que galopan;
su estruendo,
de carros saltando por las montañas;
como crepitar de llama que consume la paja,
como ejército numeroso formado para la batalla;
ante el cual tiemblan los pueblos,
con los rostros enrojecidos.
Corren como soldados,
escalan aguerridos la muralla,
cada cual avanza en su línea
sin desordenar las filas;
ninguno estorba al camarada,
avanza cada cual por su calzada;
aunque caigan al lado saetas,
no se desbandan.
Asaltan la ciudad,
escalan las murallas,
suben a las casas,
penetran como ladrones por las ventanas (2, 4-9).

La escena adquiere progresivamente contornos cósmicos y apocalípticos transformándose en una representación del día del Señor "grande y terrible" (2, 11). Ante esta prueba, Israel se dirige al Señor. Se "convoca una asamblea" (1, 14) que celebra dos liturgias penitenciales. Cuatro estrofas describen la primera de estas liturgias en el capítulo 1. Se evoca luego la calamidad de las langostas (vv. 5-7), se abre un lamento sobre el drama social y económico que Israel está viviendo ahora; se halla obstaculizada hasta la ofrenda cotidiana de harina, vino y aceite en el templo (vv. 8-10). Una nueva lamentación sobre la situación agrícola (vv. 11-12) prepara la verdadera y propia liturgia con llanto, cilicios, vigilias, ayunos y sayal (vv. 13-15).

Antes del oráculo de aceptación de la plegaria (2, 19-27), se celebra una nueva liturgia penitencial en la que participa todo Israel, desde los niños hasta los viejos. En la que "los sacerdotes, ministros del Señor" elevan a Dios —"entre el vestíbulo y el altar", es decir, en el patio oriental del templo (1R 6, 3; Ez 40, 48-49), y vueltos hacia el Santo de los santos—, una súplica de gran intensidad, el *Parce, Domine, parce populo tuo!*

...Perdona, Señor a tu pueblo,
no entregues tu heredad al oprobio,
no la sometan los gentiles,
no se diga entre los pueblos
¿Dónde está su Dios?
El Señor tenga celos de su tierra
y perdone a su pueblo (2, 18-19).

Con el perdón se abre una nueva historia: es la era admirable de la salvación en la que el Espíritu del Señor ya no se efundirá solamente sobre los jefes carismáticos, como había acontecido con Moisés (Nm 11, 24-30), con los jueces (Jc 3, 10; 6, 34), con los profetas (Is 61, 1), con el rey Mesías (11, 1-2), sino sobre todo el pueblo, desde los jóvenes hasta los ancianos, desde los hombres hasta las mujeres, desde los libres hasta los esclavos.

Derramaré mi espíritu sobre todos:
sus hijos e hijas profetizarán,
sus ancianos soñarán sueños,
sus jóvenes verán visiones.
También sobre siervos y siervas
derramaré mi espíritu aquel día (3, 1-2; ver Hch 2, 17-21).

Este futuro de Dios en el que el pueblo de Dios recibirá el espíritu profético será descrito en seguida con tintes fuertemente apocalípticas

que comprenden trastornos cósmicos y escenas de juicio y de luz, cuadros infernales y horizontes paradisíacos (c. 4).

Malaquías, profeta misterioso

Colocado al final de la colección de los profetas menores, este escritor es misterioso porque quizá su nombre es desconocido. En efecto, "Malaquías", "mensajero de Yahvé", parece ser o un seudónimo o un nombre acuñado por un redactor del librito en base a 3, 1 donde se habla de un *mal'akî*, "mi mensajero". El contexto de su predicación parece ser el de la rígida restauración judía de Nehemías y Esdras (segunda mitad del s. V aC).

G. Savoca describe su fisonomía de esta manera: "Ferviente patriota antiedomita, lleno de celo por la santidad de los levitas, por la perfecta observancia del culto, por la moralidad de las costumbres, defensor de la pureza del matrimonio. Su predicación supone una clase sacerdotal formalista, la vida religiosa y ética de la comunidad muy relajada: es el clima de tibieza que los dos reformadores, Nehemías y Esdras, se propondrán sacudir".

Frente a esta crisis no se contenta con lanzar una fuerte requisitoria contra el sacerdocio hebreo (1, 6-2, 9), contra el divorcio y los matrimonios mixtos (2, 10-16), contra los fraudes en los diezmos para el culto (3, 6-12), sino que desea anunciar también una nueva era. Con espíritu muy ecuménico, sobre todo si se consideran sus tiempos de orientación integralista y cerrados, Malaquías ve la sinceridad de muchos cultos difundidos en el amplio imperio persa y quizá los considera ya como dirigidos al único Señor del cielo y de la tierra: "De levante a poniente es grande mi fama en las naciones, y en todo lugar me ofrecen sacrificios y ofrendas puras; porque mi fama es grande en las naciones —dice el Señor de los ejércitos—" (1, 11). El texto ha sido aplicado alegóricamente por el Concilio de Trento a la Eucaristía celebrada en todo lugar de la tierra.

Al mensaje de esperanza del profeta pertenecen también dos pasajes del capítulo 3, célebres sobre todo en la tradición cristiana. El primero (3, 1-5) hace entrar en escena al mensajero del Señor, "el ángel de la alianza" que viene a purificar, —como hacen los lavanderos con la lejía y los fundidores con el crisol— "a los hijos de Levi" de suerte que su culto resulte agradable a Dios "como en los días antiguos" (ver Mt 11, 10). El segundo texto es el anuncio del regreso de Elías como precursor de la era mesiánica. En Mt 11, 14; 17, 10-13 y Mc 9, 11-13, Elías se transforma en el Bautista precursor de Cristo.

Yo les enviaré al profeta Elías
antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible:
reconciliará a padres con hijos, a hijos con padres,
y así no vendré yo a exterminar la tierra (3, 23-24).

BIBLIOGRAFIA

G. BERNINI, *Aggeo*, Paoline, Roma 1974
— *Zacaria*, Paoline, Roma 1974
— *Abdia*, Paoline, Roma 1972.
— *Gioele*, Paoline, Roma 1972.
— *Malachia*, Paoline, Roma 1974.
U. DEVESCOVI, *Gli uomini del presagio (Zc 3, 8)*, en "Bibbia e Oriente" 6 (1964), 173-179.
— *L'alleanza con Levi (Mal 2, 1-9)*, en "Bibbia e Oriente" 4 (1962) 205-218.
B. MARCONCINI, *Il Secondo Zaccaria*, en *Apocalittica*, LDC, Torino 1985, 93-111.
— *Gioele*, en *Apocalittica*, LDC, Torino 1985, 59-70.
A. MELLO, *Prigionieri della speranza (Zc 9, 9-12)*, en "Parola Spirito Vita" 9 (1984), 69-81.
G. RINALDI, *Il "Germoglio" messianico in Zc 3, 8; 6, 12*, en AA. VV., *Il Messianismo*, Paideia, Brescia 1966, 179-191.
— *Gioele e il Sal 65*, en "Bibbia e Oriente" 10 (1968), 113-122.

TERCERA PARTE

TRES LIBROS
NO PROFETICOS
ENTRE LOS PROFETAS

Dentro de la colección profética tal como está ordenada en el canon de la Iglesia católica se han deslizado algunas obras que no pertenecen a la profecía sino a otros géneros literarios. Se trata de tres productos postexílicos de diferente calidad pero de gran popularidad en la tradición judía y cristiana: el delicioso relato sapiencial de *Jonás* que tiene como protagonista a un profeta renuente a la vocación y como tesis el tema universalista, el libro apocalíptico de *Daniel* y, por último, una antología colocada convencionalmente bajo el patrocinio de *Baruc*, el secretario de Jeremías. Esta última obra nos ha llegado en griego y, por eso, se halla inserta entre los libros deuterocanónicos, pero es reconocida como inspirada sólo por la Iglesia católica.

JONAS

Esta joyita de la narrativa hebrea, —fechada de diferentes maneras entre 450 y 200 aC— tiene como protagonista a un profeta que vivió varios siglos antes (s. VIII aC) bajo el rey Jeroboam II, soberano de Samaría y contemporáneo de Amós y Oseas, Jonás, hijo de Amitay (2R 14, 25). La obra es considerada por la mayoría de los estudiosos como un relato sapiencial o un *midrash*, es decir, como una parábola o una "ficción didáctica" (Feuillet) para demostrar una tesis, la de la voluntad salvífica universal. El relato es rico en juegos escénicos y salidas exóticas. El nombre mismo "Jonás" significa en hebreo "paloma" que, entre otras cosas, era el animal consagrado a la diosa Istar, cuyo santuario mayor estaba precisamente ubicado en Nínive, la capital de Asiria hacia donde Dios envía al profeta. El signo cuneiforme con el que se designa a esta ciudad es una casa y un pez. Muchos términos marineros utilizados en el libro parecen derivar de la lengua fenicia, dado que Israel no tenía grandes tradiciones náuticas a causa de su litoral más bien uniforme. La "nave de Tarsis" en que se embarca Jonás para huir del mandato del Señor (1, 3) es el equivalente de nuestros transatlánticos y recuerda la flota de Salomón, pero evoca también la ciudad fenicia de Tarsis, que algunos identifican con Gibraltar, otros con Nora-Pula junto a Cagliari.

El pez monstruoso, incluso en la literatura bíblica, es símbolo de hostilidad y se transforma con el correr del tiempo en la figura del leviatán, la serpiente marina, símbolo del caos y de la nada (Jb 40, 25-41, 26); en tanto que los tres días en el lenguaje bíblico son indicio de un acontecimiento decisivo. Este pez, famoso gracias a ser "la señal de Jonás" en la frase de Jesús en Mt 12, 39-40 y Lc 11, 30, fue interpretado por la comunidad cristiana como representación del sepulcro del que resucita Cristo: en el mismo capítulo 2 de Jonás se cita un salmo de súplica que describe al profeta en el vientre del pez como si estuviera en el sheol, la morada de los muertos. El símbolo alcanzó inmensa populari-

dad en la iconografía cristiana, incluso porque en griego la palabra "pez", *icthús*, era el acróstico de la frase "Jesucristo Hijo de Dios Salvador". En el relato de Jonás, el pez es como el mar, símbolo del reino de la muerte: vida y muerte se enfrentan en un duelo decisivo, al fiel se lo disputan en cierta forma estas dos fuerzas. La liberación, precisamente por ser victoria sobre el pez-muerte, sobre las aguas-destrucción (2, 6-7) es celebrada como una resurrección.

Pero el tema fundamental que el relato quiere ilustrar es otro. En efecto, se encamina a celebrar la misericordia universal de Dios que quiere la conversión de todos los hombres, hasta del enemigo tradicional de Israel, el opresor por excelencia, la nación pagana e idólatra, Asiria, encarnada en su capital Nínive. Más aún, ya en la apertura del relato, mientras irónica y paradójicamente, "Jonás, que había bajado a lo hondo de la nave, dormía profundamente" (1, 5), los marineros paganos, "temieron y cada cual gritaba a su dios" (1, 5) y, una vez comprendida la causa de la tempestad "temieron mucho al Señor. Ofrecieron un sacrificio al Señor y le hicieron votos" (1, 16). Así, cuando los ninivitas escucharon la llamada de Jonás a la conversión, al momento se pusieron a ayunar: la iniciativa partirá de la base (3, 5), se extenderá al soberano y, antropomórficamente, también al reino animal. Pero el profeta, en su mentalidad racista e integrista postexílica, no quiere captar el bien que hay en los "ateos" y en quienes son diferentes. Entonces llega la lección que el Señor le brinda. Este es el punto culminante narrativo y temático del libro.

> Jonás sintió un disgusto enorme. Irritado, rezó al Señor en estos términos:
> —¡Ah Señor, ya me lo decía yo cuando estaba en mi tierra! Por algo me adelanté a huir a Tarsis; porque sé que eres "un Dios compasivo y clemente, paciente y misericordioso", que te arrepientes de las amenazas. Pues bien, Señor, quítame la vida: más vale morir que vivir.
> Respondió el Señor: —¿Y vale irritarse?
> Jonás había salido de la ciudad y se había instalado al levante; allí se había hecho una choza, y estaba sentado a la sombra esperando el destino de la ciudad.
> Entonces el Señor Dios hizo crecer un ricino hasta sobrepasar a Jonás, para que le diese sombra en la cabeza y lo librase de una insolación. Jonás estaba encantado con aquel ricino.
> Entonces Dios envió un gusano al amanecer el día siguiente, el cual dañó el ricino, que se secó. Y cuando el sol apretaba, envió Dios un viento solano bochornoso; el sol abrasaba la cabeza de Jonás y lo hacía desfallecer. Jonás se deseó la muerte y dijo: —Más vale morir que vivir.
> Respondió Dios a Jonás: —¿Y vale irritarse por lo del ricino?
> Contestó: —¡Vaya si vale! Y mortalmente.
> El Señor le replicó: —Tú te apiadas de un ricino que no te ha costado cultivar, que una noche brota y otra desaparece, ¿y yo no voy a apiadarme de Nínive, la gran metrópoli, en la que hay más de ciento veinte mil hom-

bres que no distinguen la derecha de la izquierda, y muchísimo ganado? (Jon 4, 1-11).

Jonás había lanzado a pesar suyo la palabra de penitencia sobre los ninivitas; ahora irritado asiste al éxito feliz de su predicación. Es el sentido del verso 2, cargado de ironía. Jonás soñaba en su corazón con el fracaso de su misión a fin de dejar espacio a la irrupción de la cólera de Dios. Quien, por el contrario, ha cambiado aquellos corazones pecadores. El razonamiento y escepticismo del profeta son de corte farisaico: Dios debería ser menos paciente, más implacable, debería ser menos "humano". Este Dios demasiado "padre", como el protagonista de la parábola de Lc 15, ofrece a los intolerantes y a los fanáticos de todos los tiempos su enseñanza a través de una fábula en acción, representada en tres actos: el ricino, el gusano, el viento. Y el significado se halla en la interrogación final a la que todos quedamos invitados a responder, también nosotros los cristianos, a través del sí del amor (vv. 10-11).

BIBLIOGRAFIA

G. BERNINI, *Giona*, Edizioni Paoline, Roma 1972.
H. H. WOLFF, *Studi sul libro di Giona*, Paideia, Brescia 1982.

DANIEL

Esta obra, compuesta durante la gran epopeya de la revolución de los Macabeos (167-164 aC) contra el poder sirio de Antioco IV Epifanes, pertenece al género literario *apocalíptico* que ya encontrábamos en el libro de Isaías (cc. 24-27; 34-35), en Zacarías, Joel y, en gestación, ya en Ezequiel. El marco histórico del volumen es ficticio y queda ambientado más de cuatro siglos antes, en los comienzos del s. VI aC. durante la conquista de Israel de parte del rey babilónico Nabucodonosor. Protagonista es un hebreo fiel desterrado a Babilonia, Daniel ("Dios juzga") con sus tres amigos Ananías, Azarías, Misael.

El volumen está escrito en tres lenguas: el hebreo para los capítulos 1 y 8-12; el arameo, lengua dominante en el postexilio, para los capítulos 2, 4-7, 28 y el griego (secciones 'deuterocanónicas') para algunas partes del capítulo 3 (vv. 24-90) y para los capítulos 13-14. El género apocalíptico, derivado de la profecía, según algunos estudiosos, y de la literatura sapiencial, según otros, utiliza un lenguaje propio, tempestuoso en símbolos y visiones, gusta de las comunicaciones angélicas y de las revelaciones mistéricas, se desarrolla sobre frecuentes alusiones y guiños intencionadamente oscuros o velados. La apocalíptica tuvo gran éxito desde el s. II aC hasta el s. II dC, dando origen a muchos productos apócrifos (famoso es el *Libro de Enoc*) judíos y cristianos.

La visión del mundo que ofrece la apocalíptica es muy diferente de la profética. Se da un pesimismo radical respecto al presente, considerado como la época del mal y el imperio de Satanás. En consecuencia el compromiso del fiel en la historia es nulo. La única expectativa y la única lucha es la que se emprende por un futuro reino de Dios que nacerá de las cenizas del mundo presente destinado a ser aniquilado por el Mesías. Se trata, por tanto, de una visión dualística que opone presente y futuro, cielo y tierra, fieles e historia. Del libro complejo de Daniel, célebre en el cristianismo gracias a la figura mesiánica celeste del *Hijo del Hombre* (c. 7), ofrecemos aquí una lectura "continua".

Las actas de los mártires: 1-7

Aunque la división clásica del libro de Daniel supone una primera sección de "historias" en los capítulos 1-6 y una sección de "visiones" (cc. 7-14), preferimos, según una hipótesis reciente, ver una estructura concéntrica entre los capítulos 2-7 (el c. 1 es introductorio). En efecto, al sueño de los cuatro reinos y a la correspondiente representación del capítulo 2 responde en el 7 un sueño paralelo de cuatro reinos con su interpretación; a las actas de los mártires (los tres jóvenes en el horno) del capítulo 3 corresponden las actas de los mártires (Daniel en la fosa de los leones) del capítulo 6. En el centro, en los capítulos 4-5, domina el juicio de Dios sobre los reyes de la tierra (Nabucodonosor y Baltasar).

En la corte de Nabucodonosor: c. 1

Como acabamos de decir, el marco histórico de este capítulo introductorio es ficticio: es la época de Nabucodonosor y del destierro en Babilonia que siguió a la destrucción de Jerusalén (586 aC). Los cuatro protagonistas de la "historia" aquí narrada dominarán, sobre todo con la figura de Daniel, todo el desarrollo del relato subsiguiente. Los vv. 6-7 nos precisan los nombres de los personajes en la onomástica original hebrea (Daniel, Ananías, Misael y Azarías) y en la variante impuesta por el poder opresor (Belzasar, Sidrac, Misac y Abdénago): modificar el nombre de una persona significa exigir dominio sobre ella y cambiar su destino. Los temas conductores de esta primera narración son sustancialmente dos: la fidelidad a Dios y a sus leyes de parte de los cuatro jóvenes deportados y la sabiduría, don que Dios les concede precisamente en recompensa de su fidelidad. Piénsese, al respecto, en el relato de José narrado en el Génesis (cc. 37-40). El pasaje tiene la finalidad de animar a la fidelidad a todos los Hebreos oprimidos o golpeados por la persecución o relegados a los campos de concentración en cualquier época de su fatigosa historia.

El sueño de Nabucodonosor: c. 2

El texto original de Daniel tiene de extraño, como es sabido, el tener dentro un bloque de capítulos (2, 4b-7, 28) escritos en una lengua que no es el hebreo sino el arameo, la lengua diplomática y comercial, convertida más tarde en lengua popular. Esta sección supone, por otra parte, para las versiones griega de los *Setenta* y *Vulgata* latina un texto diferente y más amplio que se considera secundario ("deuterocanónico") aunque haya sido acogido en la Biblia de la Iglesia católica.

La "historia" narrada en este capítulo se desarrolla en tres actos: en el primero (vv. 1-12) Nabucodonosor tiene un sueño terrible que no logra recordar y por eso convoca a sabios profesionales para que se lo reconstruyan; ante su incapacidad surge, en el segundo acto (vv. 13-45), la figura de Daniel. Que no sólo descifra a Nabucodonosor el sueño de la estatua sino que ofrece también la clave de interpretación: los cuatro elementos de que está hecha la estatua simbolizan las cuatro fases que atraviesa el imperio babilónico: desde el esplendor (oro) de Nabucodonosor hasta la decadencia de los sucesivos gobiernos (plata, bronce, hierro mezclado con arcilla). El autor alude probablemente a los imperios sucesivos de los medos, los persas y de Alejandro Magno.

Un último acto (vv. 46-49) describe el triunfo de Daniel, semejante al de José en Egipto, y la profesión de fe de Nabucodonosor ante el Señor, Dios de Israel.

La estatua de oro: c. 3

La "historia" de la colosal estatua erigida por Nabucodonosor en la llanura de Dura junto a Babilonia está vinculada con el sueño precedente, pero ahora se presenta como un relato de "actas de los mártires" en el estilo de los capítulos siguientes. También aquí es posible aislar tres cuadros sucesivos.

Ante todo en los versos 1-23 se describe la erección de la estatua imperial y se promulga el decreto correspondiente de que todos rindan culto al emperador. Se da por descontada la reacción de los jóvenes hebreos a la imposición idolátrica. Ni siquiera el pensamiento aterrador del martirio, quemados en un horno crematorio, los aterra: "Majestad, a eso no tenemos por qué responder. El Dios a quien servimos puede librarnos del horno encendido y nos librará de tus manos" (vv. 16-17).

El segundo cuadro (vv. 24-90), presente sólo en el texto griego y latino, está dominado casi en su totalidad por dos espléndidos himnos. El primero (vv. 24-45) es una súplica penitencial, pronunciada por Azarías. En la cual, sobre la base de una visión tradicional "corporativa" de la historia, se confiesan los pecados de todas las generaciones según la conciencia de la responsabilidad colectiva muy viva en el período post-exílico (Esd 9; Ne 9; Ba 1; Tb 3, 34). Los tres jóvenes en el horno encendido cantan el otro himno que refleja un optimismo irrefrenable (vv. 52-90). Todo el universo en esta inmensa letanía se convierte en una manifestación coral de oración que sube hacia Dios: en el cosmos pacífico y armonioso todo es alabanza y alegría: todo es tranquilidad, no obstante los combates y fracasos del que ora.

Una última y corta escena (vv. 91-100) celebra el reconocimiento de la soberanía divina del Señor de Israel de parte del emperador babilónico.

No obstante la atmósfera bastante monótona de la narración, todo el capítulo está penetrado de un sentimiento de profunda confianza en Dios, sentimiento necesario a quien tenía que enfrentar la amargura y la prueba de las persecuciones, intensas sobre todo en la época de los Macabeos.

El sueño de Nabucodonosor y el festín de Baltasar: cc. 4-5

En el centro de la primera parte del libro de Daniel (cc. 1-7) se ha colocado este doble juicio de Dios sobre el primero (Nabucodonosor) y el último (Baltasar) de los soberanos del imperio neobabilónico que por espacio de ochenta años dominó el escenario político internacional (s. VI aC).

En la primera narración (c. 4) se repite casi la misma situación del capítulo 2: la sabiduría oficial de la corte no logra penetrar ni interpretar el sueño del árbol majestuoso y demolido que Nabucodonosor describe en primera persona (vv. 7-14) Solo Daniel logra valerosamente hacer intuir al rey el dramático mensaje: Dios a través de sus "vigías", los ángeles, ha resuelto juzgar y aniquilar a las superpotencias con sus miserias e injusticias (vv. 16-24). Babilonia, una de las siete maravillas del mundo, se hará emblema de la fragilidad de toda realidad humana. Solo el arrepentimiento y la penitencia de Nabucodonosor que Daniel le sugiere impiden que la tragedia del imperio se realice bajo este soberano (vv. 25-34). Y una vez más, el relato se cierra con una profesión de fe que el rey pagano debe elevar al Dios único, casi obligado por la grandeza de Su poder y de Su justicia.

En el segundo relato (c. 5), mucho más sugestivo y ambientado en un "nocturno" de tintes sombríos y surreales, está en escena Baltasar, el último rey babilónico, depuesto por el nuevo astro que surge, Ciro, rey de los persas. En el festín solemne, según un modelo bastante corriente en las narraciones orientales, una mano misteriosa traza en la pared de la sala una funesta e incomprensible inscripción: *Mene, Tekel, Peres* (literalmente: "medido, siclo, mitad"). Una vez más Daniel teje sobre estas tres palabras el juicio divino sobre los imperios y sobre la historia. Su esplendor aparente revela un vacío y una inconsistencia pavorosos que Dios sabe sondear y sacar a la luz. "Baltasar, rey de los caldeos, fue asesinado aquella misma noche" (v. 30).

En el foso de los leones: c. 6

Paralelo con el capítulo 3, este nuevo relato de "actas de los mártires" recalca el acostumbrado tema de la confianza del justo en Dios.

Dado que el episodio de Daniel en el foso de los leones ficticiamente ambientado bajo Darío, rey de los persas, se ha hecho célebre en el arte y en la tradición popular, nos contentamos con resaltar los datos teológicos esenciales. Como a los tres jóvenes del capítulo 3, también a Daniel Dios —reconocido luego el único Dios verdadero— lo libra en forma milagrosa.

El fiel, rodeado de una muralla de desprecio e incomprensión debe apoyarse continuamente en su esperanza y en su fe: sólo así puede llegar a ser testigo y misionero en el mundo que lo rechaza y critica. Este es el sentido definitivo de todo el capítulo.

El Hijo del Hombre y las cuatro fieras: c. 7

Es quizá el pasaje más célebre de todo el volumen, sobre todo a causa de la interpretación mesiánica que recibió en el judaísmo y hasta en el cristianismo dada la presencia en él de la figura misteriosa del *Hijo del Hombre*, título que Jesús gustará de atribuirse a sí mismo. Este capítulo concluye, además, la primera parte del libro y al mismo tiempo abre la segunda, edificada sobre una secuencia de "visiones".

La visión propia y verdadera se articula en torno a tres motivos: las cuatro fieras monstruosas que salen del mar en tempestad (vv. 4-8), el Anciano sentado en su trono, juez de las cuatro fieras (vv. 9-12) y el misterioso Hijo del Hombre conducido ante el Anciano para recibir un poder eterno (vv. 13-14). La interpretación que Daniel recibe es la clave de lectura de este complejo escenario que quiere ser una grandiosa alegoría de la historia, paralela a la propuesta en el sueño de la estatua del capítulo 2.

Se ve la historia en dos fases verticalmente opuestas. Las cuatro fieras simbolizan la historia en su sucesión de reinos y juegos políticos: las imágenes son impresionantes, sobre todo en el último monstruo con diez cuernos de los cuales despunta otro cuerno que sustituye a tres de los diez anteriores (vv. 7-8). El "cuerno" es señal de poder y aquel cuerno final que combate a los otros encarna probablemente al rey Antíoco IV Epífanes, el gran opresor y perseguidor de los judíos en la época macabea.

En contraste con la visión de los reinos de las fieras se yergue el reino de los cielos desde donde el Anciano, es decir, el Eterno, Dios, lanza su veredicto de condenación (vv. 10-12) contra el orgullo de las superpotencias. Sobre las cenizas de los imperios edifica un nuevo reino cuyo gobierno confía a la misteriosa persona llamada "Hijo del Hombre", cercana al mismo Dios. La lectura tradicional ha percibido en este personaje, que pone en juego la lucha entre el Bien y el Mal en forma definitiva (vv. 13-14), la figura misteriosa del Mesías instaurador del rei-

no eterno de los justos y de los santos (vv. 26-27). A Caifás que lo interroga durante el proceso judío responderá Jesús: "Desde ahora van a ver cómo el Hijo del Hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso y cómo viene sobre las nubes del cielo" (Mt 26, 64; ver Dn 7, 13).

Las grandes visiones: cc. 8-12

Abierta por el marco solemne del c. 7, esta sección del libro de Daniel se caracteriza por una densa concentración de *visiones* cuya estructura, siempre interpretada por alguna creatura angélica, resulta siempre impenetrable a una lectura totalmente exhaustiva. Estas visiones son, en efecto, verdaderas y propias constelaciones de símbolos y de alusiones históricas y descifrarlas es con frecuencia una ardua empresa. También nosotros nos contentaremos con delinear los rasgos esenciales de cada visión de manera que emerja el sentido global, sin adentrarnos por tanto en meandros más pequeños de las mismas imágenes.

El carnero y el macho cabrío: c. 8

Vinculada con el ya citado rey Baltasar, esta visión utiliza como la anterior el simbolismo zoomorfo, introduciendo un carnero de cuernos desiguales, imagen de los reinos de Media y Persia (vv. 3.20), y un macho cabrío, imagen del efímero y no obstante grandioso reino de Alejandro Magno (v. 8). El pequeño cuerno, que recuerda al que despunta de los diez cuernos de la cuarta fiera de la visión precedente, es probablemente una vez más la figura del blasfemo contra Dios y perseguidor de su pueblo santo, o sea el rey sirio Antíoco IV Epifanes (vv. 9-12.23-26). El autor describe en forma efectiva la *escalada* malvada de este soberano cuyo orgullo sacrílego lo lleva a desafiar al mismo Dios (vv. 10-11).

Pero, como precisa la interpretación de la visión que ofrece el ángel Gabriel, Dios no tolera la arrogancia del impío e interviene en forma inesperada demoliendo todo poder opresor e inicuo (v. 25). El texto alude quizá a la muerte ignominiosa de Antíoco IV descrita en 1M 6, 8-16 y 2M 9, símbolo de todo fin miserable de los prepotentes.

Las setenta semanas: c. 9

Este pasaje, famosísimo y enmarcado en la época persa (v. 1), no contiene una visión sino que es más bien una homilía rabínica (técnicamente se habla de un *midrash*) sobre un oráculo de Jeremías dedicado al destierro y a la restauración de Jerusalén (Jr 25, 11-12) realizada setenta años después de su caída bajo los ejércitos babilónicos. El tiempo ha

transcurrido, pero la nación judía es aún débil y casi inexistente, aplastada como está bajo el poder del nuevo opresor. El gran interrogante es, entonces, el de los salmos de súplica: "¿Por qué, Señor? Y ¿hasta cuándo?". El corazón del capítulo está ocupado, en efecto, por una solemne oración penitencial que Daniel eleva a Dios sobre el modelo de la que ya encontramos en el capítulo 3 pronunciada por Azarías. La confesión de los pecados, sobre los cuales "vigila" (v. 14) el Señor (v. 4-14) cede el paso a una súplica insistente, tejida toda de reminiscencias bíblicas (vv. 15-19) que hace de esta composición una especie de fórmula litúrgica standard.

Sigue luego la interpretación del oráculo de Jeremías, realizada siempre por Gabriel. El número 70 era para el profeta símbolo de plenitud de purificación; Daniel en cambio lo entiende como dato que se ha de verificar históricamente. Pero para hacerlo cuadrar se recurre a una ulterior expansión simbólica que se hizo célebre en el mesianismo. No setenta años quería decir Jeremías sino "setenta semanas" de años, o sea, 490 años (vv. 20-27) de modo que la antigua historia de Israel empalme con la presente que en forma dramática está viviendo el autor. El "Consagrado" (en hebreo 'mesías': ungido) asesinado de quien habla el verso 26, puede identificarse probablemente con Onías III, eliminado por intrigas internas del mundo judío (2M 4, 30-38), se convertirá progresivamente en símbolo del Mesías justo y doliente, salvador de su pueblo precisamente con su muerte inocente.

La visión suprema: cc. 10-12

Una última, complicadísima visión sella la segunda sección del libro de Daniel. En realidad, no se describe propiamente la visión: sólo se la puede reconstruir a través de la interpretación que un ángel vestido de lino, que se le aparece después de tres semanas de oración y ayuno, le ofrece a Daniel (10, 1-19).

En el centro de la explicación hay una minuciosa crono historia de las vicisitudes del imperio persa y del griego que le sucede (10, 20-11, 4). El interés de estas páginas para el historiador y el estudioso de la apocalíptica como fenómeno cultural aumenta en el subsiguiente capítulo 11 donde se pasan en reseña las guerras y luchas que atormentan a los dos reinos contrapuestos de los seléucidas de Siria y de los lágidas de Egipto. Ambos habían nacido de la repartición del inmenso imperio de Alejandro Magno y se combatían ferozmente por la delimitación de las respectivas esferas de influencia. La tensión creció sobre todo con el seléucida Antíoco IV, frecuentemente presente en nuestro libro, por sus miras expansionistas sobre Israel.

Pero Antíoco —anuncia el capítulo 12— perecerá y para Israel surgirá el día de la liberación y de la *resurrección* que, como en el segundo libro de los Macabeos (cc. 7-12), es para nuestro autor un dato seguro de fe (12, 1-4). A la pregunta de Daniel que desea conocer con precisión cronológica la fecha de esta liberación, el ángel responde con una secuencia de fórmulas esotéricas e incomprensibles (12, 5-13). Se cierra así una página cargada de realismo porque lee la historia como un campo de tensión y de lucha entre bien y mal con un aparente triunfo del segundo. Página, no obstante, cargada de esperanza y optimismo. Un término a la prueba existe realmente, aunque oculto. La luz de un futuro diferente aparecerá en el horizonte y "los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente" (12, 3).

El apéndice griego: cc. 13-14

Esta última parte del libro de Daniel se halla sólo en las versiones griega y latina y por esto se la considera "deuterocanónica", no obstante haber sido acogida en la Biblia de la Iglesia católica como Palabra de Dios. Se trata de dos capítulos, el primero de los cuales está constituido por un delicioso y patético relato ejemplar. La historia de Susana, a quien calumnian injustamente dos viejos y salva la agudísima inteligencia del joven Daniel, es demasiado famosa para narrarla. El relato mismo conquista con su vivacidad, con su verismo y con los frecuentes golpes de escena. Es claro que el tema central del justo perseguido debía muy pronto lograr una reinterpretación más elevada: en las catacumbas cristianas y en la liturgia católica la perícopa se convertirá en una lectura preparatoria a la pasión y glorificación del Cristo mártir inocente para salvación de la humanidad. Para los judíos debía ser también un agradable relato ético que celebra las virtudes familiares y personales vividas hasta el heroismo (ver los libritos "piadosos" de Tobías, Judit, Ester y Rut).

El tono del capítulo 14 es diferente, aunque emparentado con el precedente por el género literario. Los dos relatos edificantes contenidos en él tienen todavía como protagonista a Daniel. En el primer episodio (vv. 1-22) desenmascarando los engaños y tramas de los sacerdotes babilónicos del templo de Bel, demuestra con habilidad al emperador persa Ciro que el único y verdadero Dios es el Señor a quien adora el pueblo hebreo. En la segunda narración (vv. 23-42), paralela al capítulo 6 del libro de Daniel, el protagonista, luego de haber eliminado al dragón adorado como divinidad por los babilonios, es arrojado al foso de los leones. Pero, después de seis días, el rey lo encontrará ileso y bien nutrido también porque el profeta Habacuc lo había alimentado mila-

grosamente cada día. Y también en este episodio se confía la conclusión a una profesión de fe que pronuncia el rey persa respecto al Dios de Israel. Un alma misionera impregna, pues, estas páginas, incluso en la viveza de la polémica contra la idolatría.

BIBLIOGRAFIA

G. BERNINI, *Daniele*, Paoline, Roma 1977[2].

A. BONORA, *La speranza nell'apocalittica e in Daniele*, en "Parola Spirito Vita" 9 (1984), 96-108.

— *La speranza nella risurrezione in Dn 12, 1-3 e 2 Mac 7*, en "Parola Spirito Vita" 8 (1983), 55-65.

G. JOSSA, *La Palestina nell'epoca maccabaica e romana*, en "Parole di Vita" 25 (1980), 85-95.

K. KOCH, *Difficoltá dell" apocalittica*, Paideia, Brescia 1977.

B. MARCONCINI, *Daniele*, Queriniana, Brescia 1982.

— *Il libro di Daniele e l'apocalittica*, en "Parole di Vita" 25 (1980), 96-111.

— *Apocalitica*, LDC, Torino 1985.

G. RAVASI, *Apocalittica*, en *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1982[2], 1945-1957.

G. RINALDI, *Daniele*, Marietti, Torino 1962[4].

P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Torino 1976.

W. SCHMITHALS, *L'apocalittica*, Queriniana, Brescia 1977.

BARUC

Esta obra deuterocanónica, puesta bajo el seudónimo de Baruc ("Bendito"), el fiel secretario de Jeremías (ver Jr 32; 36; 43; 45), y por eso colocada en la Biblia católica después de Jeremías y las Lamentaciones, es en realidad una antología de pasajes diferentes redactados tardíamente (s. II aC) y llegados hasta nosotros únicamente en griego. El volumen podría ser presentado idealmente en cuatro grandes páginas.

La primera sección, identificable con 1, 1-14, es una especie de *prólogo histórico* donde aparece por primera vez la práctica de una peregrinación anual de la Diáspora judía a Jerusalén.

La segunda página de la antología recoge una *liturgia penitencial* (1, 15-3, 8), un género de mucho éxito en el postexilio (Esd 9, 6-16; Ne 1, 5-11; 9, 6-37; Is 63, 7-64, 11; Sc 36, 1-19; Dn 3, 26-45; 9, 4-19). Se considera el sufrimiento del destierro como consecuencia del pecado de los padres de Israel que repercute ahora en los descendientes. Dependiente de Dn 9, 4-19, nuestra liturgia penitencial comprende una confesión de los pecados (1, 15-2, 10) y una súplica (2, 11-3, 8). Los temas son los tradicionales: evocación de los pecados pasados, reconocimiento de la propia culpabilidad, recuerdo de los castigos infligidos por la justicia divina, imploración y confianza en las promesas del Señor.

La tercera página de la antología está conformada por un *himno sapiencial* (3, 9; 4.4). Con el de Eclesiástico 24, este himno tiende a identificar la sabiduría divina con la Torah, "el libro de los mandamientos de Dios y la ley de validez eterna" (4, 1).

Este poema cede el paso a la cuarta y última sección, una *homilía profética* inspirada en el segundo Isaías (Is 40, 4; 41, 19; 42, 15-16; 49, 11). Contra la infidelidad de Israel se yergue el Señor fiel, llamado con el título raro de "Eterno" (4, 10.14.22.35; 5, 2). El horizonte hacia el cual se proyecta la homilía es el de Jerusalén, inmersa en "las galas de la gloria de Dios" (5, 1), en la alegría, en la justicia y la paz.

A las cuatro páginas del texto griego añade la Vulgata un texto al que se da corrientemente el título de *Carta de Jeremías*, en referencia a Jr 29. Se trata de una requisitoria contra la idolatría, apologética y sobrecargada, contrasellada por una especie de estribillo: "De donde se sigue que no son dioses y que no deben temerlos" (vv. 14.22.28.39.44.51.56.64.68).

BIBLIOGRAFIA

L. LOMBARDI, *Baruc*, Edizioni Paoline, Roma 1979.
A. PENNA, *Baruc*, Marietti, Torino 1953.

Conclusión
El verdadero rostro del profetismo

Sólo al final de este largo itinerario por el mundo de la profecía se puede identificar la fisonomía que mejor corresponde a la realidad del profeta. Las descripciones sintéticas y las definiciones reductivas contienen con frecuencia un núcleo de verdad, pero resultan parciales e insatisfactorias. En ellas, en efecto, aparecen los profetas como idealistas puritanos, ajenos a los compromisos, defensores de la religión del espíritu, de las formas deteriores de la espiritualidad. O se les ve como figuras políticas, estimuladoras del nacionalismo hebreo, ferozmente convencidos de que Israel dominará al mundo. O se los coteja con los operarios sociales y sindicales, empeñados en la defensa del proletariado contra la aristocracia conservadora y de los grupos reaccionarios. O se los imagina como monjes "ante litteram", en diálogo solitario y místico con Dios, prontos a superar en la ascesis los rumores del mundo que los rodea.

Solamente a través de un amplio trato con su mensaje se logra penetrar en su personalidad humana y en su auténtico testimonio de fe. A veces es difícil trazar una línea demarcatoria entre verdadera y falsa profecía. Hemos visto cómo Jeremías mismo no sabe al comienzo demoler la falsa profecía de Ananías (28, 11). Los criterios para establecer esta división entre verdad e ilusión son múltiples, sutiles y quizá no plenamente satisfactorios como en todas las verificaciones de realidades humanas y religiosas.

Si es tranquilo el rechazo de la profecía idolátrica (1R 18, 20ss), más difícil es convalidar la aceptación o el rechazo de una profecía en el ámbito de la misma religión yahvista. Se recurre con frecuencia a tres *criterios objetivos.*

El primero podría ser llamado el criterio de la *señal realizada* y ha sido formulado por Jeremías: "Sólo al cumplirse su profecía era conocido como profeta enviado realmente por el Señor" (28, 9). Así se expresa también el texto-base de la profecía, Dt 18, 22: "Cuando un profeta

hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla su palabra, es algo que no dice el Señor; ese profeta habla por arrogancia...".

El segundo criterio, superior al precedente, es el de la *analogía de la fe*: el profeta no puede estar en contradicción con el mensaje global de la revelación: "Si entre los tuyos aparece un profeta o vidente de sueños y, anunciando un signo o prodigio, te propone: 'Vamos a seguir a dioses extranjeros y a darles culto'; aunque se cumpla el signo o prodigio, no hagas caso a ese profeta o vidente de sueños" (Dt 13, 2-3).

El tercer criterio, complementario de los dos anteriores y profundizado por un gran estudioso alemán del Antiguo Testamento (G. von Rad), se basa en la *burocratización del carisma*. Si el profeta pierde su autonomía en la fidelidad a la Palabra de Dios vivo en la historia y se cristaliza en una estructura, dependiendo de las fórmulas fijas de la tradición y del poder político, no es ya portavoz de Dios, sino profesional servil: es el caso de los profetas de corte contra los cuales reacciona Elías en 1R 22, 5-12.

Los *criterios sujetivos* son, en cambio más falibles, incluso si sicológicamente son más impresionantes. El primero puede ser el de la *convicción personal* del profeta que, contra sus mismas actitudes e intereses humanos (Jr), se lanza a una misión empeñativa y quizá también sin resultados aparentes. Paralelo a éste es el criterio de la *entrega total* a la Palabra por la cual nada se le sustrae y todo le queda consagrado. El testimonio de los profetas bíblicos al respecto no puede ser absolutamente descalificado o sometido a sospecha.

La voz de los profetas no admite reflexiones ni compromisos desligados: es para la decisión radical y urgente. La serie de libros del Antiguo Testamento culmina precisamente en esta línea profética: "... y así no vendré yo a herir la tierra" (Ml 3, 24).

Pero es también voz de consuelo: "Viendo la ceguera y la miseria de los hombres, considerando todo el universo mudo y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como perdido en este ángulo del universo, sin saber quién lo ha colocado allí, qué vino a hacer aquí, en qué se convertirá al morir, incapaz de cualquier conocimiento, quedo aterrado como un hombre que hubiera sido llevado en sueños a una isla desierta y tremebunda y allí se despertara sin saber dónde se halla y sin encontrar medio para salir de ella... He buscado a ver si Dios ha dejado alguna señal de sí mismo... Y veo la religión cristiana en la cual encuentro las verdaderas profecías" (Pascal, *Pensamientos*, n. 695).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

L. ALONSO SCHÖKEL, - J. L. SIGRE DIAZ, *I Profeti*, Borla, Roma 1984.

AA. VV, *Profetismo e profeti*, en T. Ballarini ed., *Introduzione alla Bibbia*, Marietti, Torino 1971 (vol. II/2).

AA. VV., *Messaggio della salvezza*. Vol. IV. *I profeti*, LDC, Torino 1977.

AA. VV., *Grande commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1973.

A. BOVATI, *Alla ricerca del profeta*, en "Rivista del Clero Italiano", 67 (1986), 110-117; 179-188.

M. BUBER, *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

H. GUNKEL, *I profeti*, Sansoni, Firenze 1967.

A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981.

K. KILIAN, *I profeti ci interpellano*, Queriniana, Brescia 1977.

N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*, Queriniana, Brescia 1976.

B. MAGGIONI, *I profeti d'Israele. Sette meditazioni*, Paoline, Roma 1984.

A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

A. PENNA, *I profeti*, Paoline, Roma 1959.

G. RINALDI - F. LUCIANI, *I profeti minori*, Marietti, Torino 1969.

G. SAVOCA, *I profeti d'Israele, voce del Dio vivente*, Dehoniane, Bologna 1985.

J. TYCIAC, *Profili di profeti*, Città Nuova, Roma 1971.

Indice